



*Ensaaios de Antropologia*



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

*Reitor* Antônio Celso Alves Pereira

*Vice-reitora* Nilcéa Freire



EDITORIA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO  
DO RIO DE JANEIRO

**Conselho Editorial**

Elon Lages Lima

Gerd Bornheim

Ivo Barbieri (*Presidente*)

Jorge Zahar

Leandro Konder

Pedro Luiz Pereira de Souza

**Luís Rodolfo Vilhena**

*Ensaio de Antropologia*



Rio de Janeiro 1997

Copyright © 1997 by EdUERJ

Todos os direitos desta edição reservados à Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte, sob quaisquer meios, sem a autorização expressa da Editora.



EdUERJ

Editora da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Rua São Francisco Xavier 524 - bloco F - sala T-126 - Maracanã

CEP 20550-013 - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (021) 587-7788 / 587-7789 Fax: (021) 284-5088

*Organização dos textos* Celso Castro, Hermano Vianna e Walter Sinder  
*Copy-desk* Cleonice Berardinelli  
*Produção* Renato Casimiro  
*Projeto Gráfico e Diagramação* Rosania Rolins  
*Revisão* Francisco Inácio Bastos, Ione Araújo Ferreira e Jeaneth Medeiros  
*Capa* Heloisa Fortes  
*Apoio Administrativo* Maria Fátima de Mattos

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/SISBI/SERPROT

---

V711 Vilhena, Luís Rodolfo.  
Ensaio de antropologia / Luís Rodolfo Vilhena - Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997.  
168p.

ISBN 85-85881-34-8

I. Antropologia. I. Título.

CDU 572

---

A epígrafe foi copiada por Luís Rodolfo Vilhena de: Poemas de Álvaro de Campos, edição de Cleonice Berardinelli. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1990, p. 352.

Ver as coisas até o fundo...,  
E se as coisas não tiverem fundo?

Ah, que bela a superfície!

Talvez a superfície seja a essência

E o mais que a superfície seja o mais que tudo  
E o mais que tudo não é nada.

O' pale do mundo, só tu, de todas as faces  
Es a própria alma que reflectes.

Alvaro de Campos

## Sumário

Apresentação .....	9
A Lição do Amigo .....	11
Thomas Mann e a Ambigüidade do Moderno .....	15
O Popular Visto das Margens: Cultura Popular e Folclore em van Gennep e Bakhtin .....	51
Leitura e Práticas Leitoras em Sociedade .....	97
A Babel da Crença: O Campo Religioso Carioca em João do Rio .....	115
África na Tradição das Ciências Sociais no Brasil .....	127

## Apresentação

Ao ler o conjunto de escritos de Luís Rodolfo Vilhena publicados nesta coletânea, é difícil não pensarmos no modo como sua vida e seu projeto intelectual foram violentamente interrompidos. Ficamos pensando a que lugares seus estudos o levariam. O trabalho intelectual, no entanto, assim como a própria vida, é múltiplo e polimorfo, conduzindo a mais que um sentido, a mais que uma direção.

Nestes ensaios, onde a minúcia, a competência e a vivacidade do pensamento de Rodolfo abrem novas possibilidades em campos já muito estudados, podemos atestar não apenas a fecundidade de suas idéias mas, principalmente, o valor de suas articulações para as reflexões atuais em diferentes domínios das ciências humanas e sociais. Transitando entre análises da cultura popular, repensando as fronteiras entre o popular e o erudito (além do nacional e o global), testando novas estratégias de análise para a produção das idéias, cada ensaio aqui presente vai, progressivamente, mapeando um campo específico do conhecimento antropológico contemporâneo.

Há em seus escritos muitas indicações de caminhos que poderiam ser trilhados e, se não vamos mais poder acompanhar as escolhas que Rodolfo faria, a leitura destes ensaios poderá nos servir como um guia, incitando-nos a seguir as trilhas que suspeitamos entrever seja em seus argumentos, seja em cada articulação conceitual, desenvolvidos sempre de forma extremamente lógica e muitas vezes inesperada. Esta é a razão desta publicação. Nosso principal objetivo é fazer circular suas idéias, para que elas se transformem em incitações ao nosso pensamento e aos nossos projetos individuais.

Tomamos a idéia de “incitação” de empréstimo a um dos ensaios aqui reunidos, justamente quando Rodolfo comenta, em tom de concordância, algumas opiniões de Marcel Proust, um de seus escritores preferidos. Segundo Proust, nos “belos livros”, “aquilo que para o autor se poderia intitular ‘Conclusões’, o leitor é sempre levado a classificar como ‘Incitações’.” Isso porque “nossa sabedoria começa onde a do autor termina”, uma vez que ‘gostaria-

mos que ele nos desse respostas, quando tudo o que pode fazer é dar-nos desejos'." Não importa, então, se não houve tempo para conclusões.

Com a publicação deste livro homenageamos um amigo querido, que soube mais do que ninguém fazer do trabalho intelectual um instrumento de articulação entre a sensibilidade proustiana e sua inseparável companheira – a busca do saber. Organizar este livro de Rodolfo também é, para nós, uma forma de homenagear Ana, sua mulher, pois os dois sempre estarão juntos em nossa memória.

Com a leitura destes *Ensaíos de Antropologia*, os desejos de conhecimento de Rodolfo se encontram com nossos próprios desejos, e ganham nova intensidade e novas perspectivas. Certamente novos estudos serão incitados por este livro. O projeto intelectual de Rodolfo ganhará assim continuidade e vida longa.

Celso Castro,  
Hermano Vianna,  
Valter Sinder  
Rio de Janeiro, setembro de 1997.

---

#### Nota sobre a Edição

Os textos finais dos trabalhos aqui reunidos, inclusive os que já haviam sido publicados, foram estabelecidos a partir da identificação, nos papéis e arquivos deixados por Rodolfo, das versões e modificações mais recentes. Em seguida, sua avó, Cleonice Berardinelli, fez uma revisão final, a exemplo do que fez nos outros dois livros de Rodolfo. Agradecemos muito a ela e também a Karina Kuschnir, pelo empenho com que nos auxiliaram durante todo esse processo.

## A Lição do Amigo

Em abril de 1989, um pequeno grupo de concursados iniciava seu convívio no Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). O DPCIS, como foi aos poucos ficando conhecido, vivia naquela época um processo de renovação e ampliação de seus quadros, e nós que ali ingressávamos, soubemos desde logo, pelo Prof. Ivo Barbieri, reitor à época, que a UERJ estava investindo seriamente na reorientação de seu projeto pedagógico em direção a uma experiência reconhecida pela excelência acadêmica. O esforço geral da universidade repercutia fortemente no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas onde se abriga o Departamento de Ciências Sociais.

Entre os novos concursados de 1989, um se destacou muito rapidamente, tornando-se, em pouco tempo, uma unanimidade rara entre os mais segmentados grupos e facções, os mais extravagantes temperamentos pessoais, uma diversidade muito própria do ambiente universitário que acabávamos de integrar. Era o jovem antropólogo Luís Rodolfo da Paixão Vilhena. Educado, aliás, impressionantemente cortês, bem-humorado, calmo nos gestos e nas argumentações, de uma curiosidade intelectual e humana pouco comum aos jovens dos vinte e poucos anos, Rodolfo surpreendia-nos a todos em nossa convivência rotineira pela forma como combinava espontaneamente cordialidade e firmeza, gentileza e sinceridade, seriedade e bom humor, compromisso e delicadeza, prudência e rapidez decisória, e sobretudo, erudição e simplicidade. E todos nós aprendemos com ele que essas combinações são possíveis, apesar de reconhecermos imediatamente depois que não são universais, e muito menos extensivas a todos os que as querem para si...

Os oito anos em que permaneceu no departamento, Rodolfo conseguiu se fazer conhecido em todas as esferas da universidade, e não por interesse, carreirismo ou ambição pessoal por cargos, mas pela simples contingência de jamais haver se furtado a cooperar em qualquer dos projetos que o departamento propunha ou era chamado a responder. Como foi fácil dirigir um

da ANPOCS, a Associação Brasileira de Antropologia e a Universidade Veiga de Almeida. A EdUERJ empenhou-se em sua rápida e cuidada edição, que ficou a cargo de Celso Castro, Hermano Vianna e Valter Sinder. Cleonice Berardinelli e Karina Kuschnir ajudaram na busca e na apresentação fiel dos textos prolongando em cada gesto a presença do neto e do amigo de quem não querem se afastar.

A pedagogia afetiva de Mário de Andrade foi traduzida por Carlos Drummond no título que o poeta mineiro deu à publicação das cartas que recebeu do missivista amoroso e compulsivo. *A Lição do Amigo* me pareceu a imagem mais próxima do que os amigos e alunos do Departamento de Ciências Sociais da UERJ guardam como mensagem e exemplo de vida do jovem escritor Luís Rodolfo da Paixão Vilhena.

Helena Bomeny

## Thomas Mann e a Ambigüidade do Moderno\*<sup>1</sup>

### I

A arte tem sido definida pela sua capacidade única de expressar contradições, ambigüidades e paradoxos, coisas que em outros contextos não fariam sentido ou seriam inexprimíveis, o que torna a explicação de sua eficácia inexplicável a não ser através da própria arte. Assim o inefável, o inexprimível e o oculto poderiam ser ditos, expressados e revelados através da arte. No pólo oposto se encontraria o discurso científico e o filosófico, nos quais a clareza e a lógica seriam os valores máximos. Para Octavio Paz, a diferença entre estas duas formas, no domínio da escritura, encontra-se no fato de que, nestas últimas, “as palavras aspiram a se constituir em significado inequívoco” (PAZ, 1982:25), enquanto a poesia exploraria em toda a sua radicalidade a polissemia das palavras. Ao invés de ser degradada a mero utensílio, a palavra reconquista, na linguagem poética, sua verdadeira natureza. Mas, para Paz, recuperar sua natureza representa, ao mesmo tempo, transcendê-la: “Sem deixar de ser linguagem — e sentido e transmissão de sentido — o poema é algo que está mais além da linguagem. Mas isso que está mais além da linguagem só pode ser conseguido através da linguagem” (p. 27).

O livro de Octavio Paz acima citado, *O Arco e a Lira*, acaba por ser um exemplo de como a definição da poesia enquanto experiência estética, nos termos de nossa cultura, necessita, por vezes, de formas próximas da própria poesia, plenas de ambigüidades e paradoxos. Entretanto, além da discussão acerca da caracterização da arte, uma vez que o autor define a poesia como o elemento que permite distinguir arte e utensílio (cf. p. 24), um dos temas secundários de *O Arco e a Lira* é a natureza da modernidade, em que ele se aproxima mais da antropologia e das ciências sociais, aprofundando-se mais em *Os Filhos do Barro*. É evidente que Paz se interessa principalmente pelas repercussões artísticas da modernidade e que isto explica em parte seu

interesse em aproximar-se do discurso científico; porém, e principalmente, quando se sabe que tais aproximações não são raras em sua obra, pode-se dizer que outra motivação do poeta mexicano foi o caráter ambíguo e paradoxal que a definição deste tema possui.

Para Paz, esta ambigüidade se inicia na própria denominação que ele dá a seu objeto de preocupações: a tradição moderna, especialmente na literatura. Em sua história, a literatura sempre teve os seus “modernos”, ou seja, criadores que se definiam como inovadores dentro de uma dada tradição, sem que por isso a negassem inteiramente. A tradição que a modernidade inaugura deixa de ser um elo de ligação do presente com o passado, que legitima o primeiro e lhe dá sentido, ao estabelecer a crítica como o único elemento que lhe confere unidade, tornando-se, pois, uma tradição da ruptura com o passado. A crítica é, para as artes modernas, “simultaneamente, o princípio intelectual que as justifica e as nega, seu alimento e seu veneno” (PAZ, 1984:18). É na mesma direção que o sociólogo norte-americano Daniel Bell aponta quando cita as palavras de Irving Howe: “A modernidade”, ele escreve, “consiste em uma revolta contra o estilo prevalecente, *uma fúria obstinada contra a ordem oficial*”. Mas justamente esta condição, como Howe indica, cria um dilema. “O modernismo deve sempre lutar mas nunca triunfar inteiramente, e então, após um período, deve lutar de maneira a não triunfar” (BELL, 1976:46).<sup>2</sup>

Desta forma, o modernismo aparece como uma novidade histórica. É evidente que não foi ele que inventou a contradição e a ruptura. Segundo Georg Simmel, a história da cultura pode ser representada através da contradição entre a “vida” e a “forma”. A expressão criativa da vida do espírito só se dá na medida em que ela assume determinadas formas que, portanto, moldam seu conteúdo. Por outro lado, esta forma só existe na medida em que é capaz de se manifestar nestas criações. Isto não impede que as formas adquiram uma autonomia relativa, dando uma configuração própria à vida cultural de uma época ou de uma sociedade específicas. Para Simmel, nestes processos nos quais as formas transcendem os conteúdos singulares por ela expressos, “elas adquirem identidades fixas, uma lógica e leis próprias” (1971:375).

Como Simmel procura esclarecer, este esquema é extremamente amplo, uma vez que dá à cultura uma definição igualmente ampla,<sup>3</sup> podendo descrever, por exemplo, a mudança de um modo de produção, que é revolucionado no momento em que suas formas se encontram defasadas em relação às necessidades e potencialidades da economia existente. No entanto, os exemplos escolhidos por Simmel para ilustrar a definição específica que a modernidade adota em relação à oposição vida/forma são extraídos da arte e da

filosofia. Nestas, assim como na cultura moderna em geral, uma nova fase deste conflito emerge, na qual a vida não se opõe mais a uma forma envelhecida, mas luta “contra a forma como tal, contra o *princípio* da forma” (p. 377). Para ilustrar este processo, Simmel examina o movimento artístico alemão que melhor o reflete no momento em que ele escreve (1918) — o Expressionismo — cujo objetivo é o de que “as emoções interiores do artista sejam manifestadas em seu trabalho exatamente como ele as experimenta” (p. 381). Desta forma, qualquer padrão externo e objetivo ao qual o artista seja obrigado a se sujeitar é rejeitado, já que ele poderia falsificar a autenticidade de sua expressão. No domínio da filosofia, os exemplos citados são os do Pragmatismo, para o qual qualquer forma é uma invenção arbitrária cuja legitimidade reside apenas no seu caráter útil para a vida, e a “filosofia da vida”, dentro da qual o próprio Simmel se situa,<sup>4</sup> e cujos precursores seriam Schopenhauer e Nietzsche.

Estes movimentos intelectuais refletem, segundo Simmel, os anseios da juventude de seu tempo pela imediata e irrestrita expressão do *self* e uma “ampla busca de originalidade” (p. 384). Embora a valorização da ruptura já possa, na verdade, ser encontrada em momentos anteriores (Paz localiza as origens da tradição moderna no romantismo), o modernismo da primeira metade do século XX, que se inicia no fim da vida de Simmel, representa a radicalização deste princípio. Ele se expressa no movimento das vanguardas artísticas que, segundo Paz, embora abram “novos caminhos, os artistas percorrem-nos com tal pressa que não demoram a chegar ao fim e tropeçam em um muro” (1984:145-6). Neste sentido, o modernismo não foi apenas mais um estilo de época na literatura, mas um momento de proliferação de estilos, quando as escolas e os “ismos” se multiplicaram, durando, por vezes, menos que uma geração e não raro se sucedendo na trajetória de um único criador.

A exacerbação do paradoxo constituinte da modernidade teve o efeito, com perdão do inevitável trocadilho, paradoxal de, ao invés de multiplicar, amortecer os impactos da ruptura. Já na segunda metade do século o impulso renovador da arte moderna se encontrava exaurido. Para Octavio Paz, “a negação deixou de ser criadora” (p. 190). Daniel Bell concorda com sua avaliação quanto à perda do seu impacto estético, mas acredita que o impulso do modernismo continua vivo, passando a atingir outros domínios. Na sua visão, o pós-modernismo representaria não o esgotamento do culto da transgressão que caracteriza o comportamento moderno, mas sua disseminação: “O que é mais impressionante a respeito do pós-modernismo é que o que antes era mantido como esotérico é agora proclamado como ideologia, e o que antes era a propriedade de uma aristocracia do espírito é agora transformado na propriedade democrática da massa” (1976:52).

Esta disseminação termina por ser, ao mesmo tempo, uma vitória e uma derrota do modernismo, como aliás tudo o que ele produz. No momento em que são consagrados, seus valores perdem sua eficácia, uma vez que esta residia exatamente na sua excepcionalidade. O comportamento heterodoxo dos artistas de vanguarda, que sempre foram potencialmente alvo de estigmatização, passa a ser divulgado e promovido através dos meios de comunicação de massa e reproduzido pela moda, correndo o risco de transformar em paradigma o que já foi desvio.<sup>5</sup> Este quadro leva Bell a propor um modelo alternativo para a interpretação da sociedade contemporânea, mais adequado à feição contraditória apresentada pela realidade que ele pretende explicar. Discordando dos modelos funcionalistas tradicionais, que vêem as sociedades como totalidades mais ou menos integradas e orgânicas, ele acredita que, no caso contemporâneo, estamos diante de uma disjunção entre os três domínios (*realms*) sociais, que seriam o tecno-econômico, o político e o cultural.<sup>6</sup> Um dos principais conflitos desta relação disjunta é a dissonância entre uma economia que se baseia crescentemente na racionalização, burocratização e disciplina, e a predominância, no mundo cultural, de visões de mundo associadas ao hedonismo e à busca de plena expressão do *self*.

A opção metodológica escolhida por Bell, no entanto, corre o risco de, ao atribuir as contradições da nossa sociedade à existência de domínios absolutamente separados, perder as articulações que porventura existam entre estes dois processos. Tudo se passa como se, involuntariamente, ele justificasse de forma inconsciente os estereótipos sobre a impossibilidade de a ciência dar conta de realidades paradoxais, limitando-se a constatar sua existência. Uma das qualidades da obra de Simmel reside em — sem recair nas formulações do funcionalismo<sup>7</sup> nem negar a especificidade do conhecimento artístico — permitir articular este processo. Sua temática se aproxima da de Bell quando ele define a dissonância da vida moderna como o excessivo crescimento do que ele chama de “cultura objetiva” (1971:234). Traduzindo estes dois termos da terminologia simmeliana, ele acredita que a divisão do trabalho e o desenvolvimento da tecnologia atingiram na modernidade um grau excessivamente alto para que possam ser acompanhados pelo auto-aperfeiçoamento do *self*. Aparentemente, Simmel inverte aqui os termos da equação de Bell: parece que não é o hedonismo que ameaça a economia capitalista, mas o racionalismo burocrático desta última que entrava o desenvolvimento do indivíduo. Mas este desenvolvimento também é, segundo Simmel, um dos traços da modernidade. Portanto, no modelo simmeliano, ambas as fórmulas são válidas ao mesmo tempo.

Outro traço original desta obra é o de, dentro do conjunto de modelos da modernidade que elegem a emergência da crença no valor do indivíduo

como um de seus traços principais, enfatizar que esta valorização não se dá necessariamente da mesma forma. Daí a diferenciação que ele estabelece entre dois tipos gerais: o individualismo quantitativo, onde há ênfase na igualdade entre os indivíduos, e o qualitativo, no qual ela recai na sua originalidade. Para Simmel, os ideais de igualdade e liberdade que cada um destes tipos, respectivamente, expressa, se identificavam no século XVIII, mas entram em choque no século seguinte, com o desenvolvimento da contradição entre igualdade social e liberdade econômica.

Em seu famoso texto sobre as relações entre a metrópole e a vida mental, Simmel relaciona esta emergência não apenas à convivência do indivíduo com uma maior variedade de outros indivíduos e estilos de vida, mas também à exposição a novos tipos e ritmos de experiências sensoriais. Estas experiências, tais como as tem o habitante da grande cidade, são infinitamente mais diferenciadas e imprevisíveis do que aquelas a que o homem antigo estava acostumado. O tempo e o espaço tornam-se mais diferenciados. Daniel Bell denomina este processo de “revolução na sensibilidade”. As experiências formais da literatura moderna, que modificam as formas tradicionais da narrativa, como, por exemplo, a descrição do “fluxo de consciência”, buscam expressar esta nova realidade através de sua ênfase na “imediatez, no impacto, na sensação e na sensibilidade” (BELL, 1976:87-90). O homem moderno molda o seu ambiente externo a partir de sua nova concepção de tempo, na medida em que, por representar a modernidade uma aceleração do tempo histórico, ela implica um processo de fusão deste tempo. Para Paz, no modernismo, todos os tempos e espaços confluem em um aqui e agora (1984:23). Os modernos meios de transporte e os meios de comunicação de massa transformam em uma realidade concreta a concepção estilística do modernismo, que por sua vez busca expressá-la artisticamente.

A experimentação de sensações fragmentadas e estilos de vida diversificados leva o homem metropolitano a opor uma barreira de impessoalidade “às ameaçadoras correntes e discrepâncias de seu meio ambiente que o desenraizariam” (SIMMEL, 1971:236). Desta forma, ele adota uma indiferença intelectualizada diante daquilo que o cerca, procedendo de forma análoga à economia monetária, que faz com que todos os objetivos se tornem intercambiáveis através de relações de valor numéricas, e à divisão matemática que os relógios impõem ao tempo, tornando-o homogêneo (cf. p. 238). No entanto, Simmel não acredita que a objetividade e a indistinção dominem de forma exclusiva a vida urbana. Para ele, “os mesmos fatores que, na exatidão e na previsão minuciosa da forma de vida, fundiram-se numa estrutura de alta impessoalidade, tiveram, por outro lado, uma influência numa direção altamente pessoal” (p. 329).

A expressão mais típica deste tipo de personalidade é a adoção da atitude “*blasée*”. O indivíduo passa a assumi-la, ao perceber o seu eu como o único ponto fixo diante da diversidade que o cerca. Assim, “é precisamente através da alternância de sensações, de pensamentos e de atividades que a personalidade identifica-se” (p. 291). Os mesmos elementos que contribuem para a objetividade da vida moderna que oprime a singularidade podem, igualmente, possibilitar o desenvolvimento do *self*. Esta relação recíproca e ambígua produzida pela metrópole é expressa por Simmel ao afirmar que:

A atrofia da cultura individual através da hipertrofia da cultura objetiva encontra-se na raiz do ódio amargo com o qual os pregadores do mais extremo individualismo se dirigiram, nas pegadas de Nietzsche, contra a metrópole. Mas é também a explicação do porquê, de fato, eles são tão passionalmente amados nas metrópoles e realmente aparecem para os seus moradores como os salvadores de seus anseios insatisfeitos (p. 338).

Portanto, é a própria vida moderna e urbana que produz aquelas “vidas autônomas” marcadas por impulso e traços caracterizados por Simmel como “irracionais, instintivos, soberanos”, e aqui ele se refere mais uma vez ao exemplo de Nietzsche, cuja “existência não esquematizada” (p. 328-9) as coloca em choque com o intelectualismo da metrópole.

A história da criação artística conhece um processo análogo que se dá paralelamente à fragmentação da vida moderna. Até o romantismo, os artistas necessitavam do consórcio de mecenas e patronos que tinham uma influência decisiva na determinação da legitimidade de suas criações. Como mostra Pierre Bourdieu, artistas como Poppe e Shakespeare, entre outros, achavam absolutamente naturais as interferências de seus patrocinadores na sua arte (cf. 1968:106-7). Na medida em que, conjuntamente com a revolução industrial, se cria um mercado de consumidores culturais, a liberdade do artista em relação a seu público torna-se um valor cada vez mais disseminado. Este mercado permite o surgimento de um campo intelectual autônomo, com instâncias específicas de legitimação e consagração, como críticos, academias, prêmios etc. A estrutura deste campo serve de mediação entre o criador e a massa anônima de consumidores. Bourdieu procura mostrar como o campo se organiza de forma homóloga ao modelo de Weber sobre o campo religioso, com seus ortodoxos e heterodoxos, seus sacerdotes e profetas. Enquanto, no caso dos primeiros, a legitimidade decorre das instituições como instâncias consagradoras das obras artísticas, os outros dois reivindicam uma

“autoridade pessoal”, baseada na sua condição de criadores originais (p. 134). Mais uma vez temos aqui a modernidade criando a oposição entre a objetividade da burocracia acadêmica e artística, e a subjetividade do carisma do criador, oposição esta que, segundo Bourdieu, constitui toda a dinâmica deste campo.<sup>8</sup>

Embora o artigo de Bourdieu represente um esforço consistente no sentido de relativizar a idéia de artista absolutamente independente, que se expressa de forma radical na ideologia da arte pela arte, ele próprio reconhece a eficácia desta ideologia como elemento constituinte da autodefinição da identidade do artista. Este texto demonstra de forma definitiva a importância de se incluir, no conjunto de determinantes históricos, sociológicos e psicológicos habituais, a variável da estrutura do campo intelectual no conjunto de determinações que delimitam o campo de possibilidades dentro do qual são elaborados os projetos criadores da modernidade. Este acréscimo é apenas mais uma ilustração da fragmentação da sociedade na qual o indivíduo interage. Portanto, o projeto criador, como qualquer projeto no mundo moderno, constitui, nas palavras de Gilberto Velho, “uma tentativa consciente de dar sentido ou uma coerência a essa experiência fragmentada” (1981:31), na qual a valorização da emoção e a da escolha individual são variáveis fundamentais.

Esta é a conjuntura que permite a emergência de um novo modelo de artista, produto típico do modernismo: o artista de vanguarda. Sua obra busca se legitimar através de sua originalidade, definindo-se como o produto de uma subjetividade que se opõe às formas já estabelecidas. Isto lhe valerá, como provável consequência, a incompreensão de seus contemporâneos. No entanto, é o preço que paga em seu esforço para revolucionar e acelerar o progresso das formas artísticas. Bell reconhece nele traços semelhantes aos do “*entrepreneur*” capitalista, mas a racionalidade erigida pela sociedade que este último constrói produz um agudo antagonismo entre estes dois personagens. O sociólogo americano encontra em Baudelaire um representante exemplar do ódio nutrido pelo artista moderno contra o burguês, que se expressa na sua sentença: “ser um homem útil sempre pareceu para mim como algo inteiramente indecente” (cf. BELL, 1976:17). Baudelaire é também o modelo de Walter Benjamin para a definição do artista moderno. Na interpretação que este faz das contraditórias tomadas de posição do poeta francês, que, por exemplo, facilmente mudava sua opinião sobre a teoria da arte pela arte, Benjamin as explica atribuindo-as ao baixo nível de sua consciência política, que era definida apenas pelo protesto e a revolta contra a ordem estabelecida. Estas atitudes seriam características de sua “metafísica do provocador” (1985:45-6). Esta posição negativa primordial constituiria a explicação

de várias tomadas de posição de Baudelaire, como o seu demonismo ou o elogio do caráter heróico do proletariado moderno.

Portanto, o projeto criador do artista moderno típico, tal qual o defino aqui, tem como pano de fundo a oposição entre o externo, o objetivo e o burguês, e o interno, o subjetivo e o artístico. Ele pretende, como afirma Simmel definindo o seu conceito de vida, “expressar apenas a si mesmo; assim, quebra qualquer forma que seria superposta a ela por outra realidade qualquer” (1971:393). Usando a terminologia do romantismo, o artista busca romper a oposição vida/arte. A obra artística representaria uma rejeição da primeira, tal qual ela se apresenta, e uma tentativa de transformá-la pelo poder da arte. O leitor deve ter notado que o significado e a posição da palavra *vida* se invertem quando se compara a oposição simmeliana e a romântica. Nesta última, ela significa o cotidiano medíocre da vida burguesa e, como tal, se associa à idéia de forma e à cultura objetiva e racional que, por sua vez, se opõe ao criador artístico e à vida, no seu sentido metafísico, utilizado por Simmel. Tentando, portanto, deixar clara a comparação das citações: a vida está para a forma, em Simmel, assim como a arte está para a vida, na concepção romântica.

Ocravio Paz, apesar de sua simpatia pelo romantismo e suas propostas, acredita que a história da arte nos leva a aceitar como irreconciliável essa oposição (1984:144). Simmel, antes dele, já afirmava que o conflito entre vida e arte é insolúvel, uma vez que a vida não pode se expressar sem tomar uma forma. Sua posição, que, como vimos, se insere na filosofia da vida, é resignar-se diante do provável fracasso do modernismo em abolir a forma enquanto tal, afirmando que é um preconceito filisteu acreditar que “conflitos e problemas são concebidos meramente para que sejam solucionados” (1971:393).

Se aceitarmos esta correspondência entre a oposição romântica e os conceitos simmelianos de vida e arte, esta impossibilidade de sua transcendência pode ser interpretada como uma decorrência do fato de que, neste par conceitual, como nos demais que identifiquei na obra de Simmel, cada pólo se define por sua oposição ao contrário. A tensão que existe entre eles não se anula mesmo nas várias tentativas de conciliação e de combinação que podem ser realizadas e que participam da complexidade e da fragmentação da vida moderna. Quando comenta a convivência das duas formas de individualismo na metrópole moderna, Simmel se refere à existência não apenas de conflitos, mas também de “tentativas de unificação” entre os tipos quantitativo e qualitativo, uma vez que as mesmas condições particulares “se revelaram para nós como a ocasião e o estímulo para o desenvolvimento de ambas” (p. 399). Por outro lado, assim como a vida só pode expressar-se através das formas, este autor reconhece que “obviamente não pode existir cultura subjetiva sem cul-

tura objetiva” (p. 234), pois é a partir dos elementos da última que a primeira se elabora. Em suma, o modelo teórico que Simmel constrói para interpretar a modernidade não pode ser visto como um conjunto de dicotomias mecânicas e estáticas. Na verdade, ele dá margem ao reconhecimento de configurações singulares, já que a produção de singularidades é um traço marcante da sociedade moderna. Da mesma forma, o leitor deve relativizar a descrição um pouco simplificada que fiz da concepção paradigmática do artista moderno, já que meu objetivo neste texto é dela me utilizar para que possamos compreender a obra de um artista que ocupa uma posição peculiar dentro desta fórmula.

Um outro caso que poderia ilustrar a idéia de que as antinomias que definem a arte moderna podem conhecer esforços de conciliação é o da noção de “artista engajado”, particularmente nas formulações de inspiração marxista. Este modelo rejeitaria a ordem social em que vive o artista, que se tornaria o porta-voz de uma nova fase histórica a partir de uma opção subjetiva, a sua “tomada de consciência”. Esta, porém, muitas vezes subordina-se à avaliação objetiva do movimento histórico, pensada a partir das “leis da história”, e implica uma identificação com um setor oprimido daquela sociedade, o proletariado. Ampliando-se esta interpretação, poder-se-ia dizer que, dependendo dos elementos através dos quais cada artista moderno define a sua rejeição à vida burguesa, eles podem, conseqüentemente, implicar a identificação com um determinado setor social contraposto àquela ordem, como, por exemplo, o povo (que pode ser definido das mais diversas maneiras), os camponeses, os jovens, os indivíduos marginalizados, os loucos etc.

Muitas vezes pode ser percebido este tipo de identificação, que serve de contraponto à solidão do artista de vanguarda, não na representação explícita da sua identidade de artista, mas num sentimento vago de nostalgia. Exemplar a este respeito é uma história sobre Gustave Flaubert, que fascinava Franz Kafka, segundo nos conta seu biógrafo e amigo Max Brod. O próprio Thomas Mann, sintomaticamente, irá comentar esse episódio na introdução que escreveu à edição norte-americana de *O Castelo*. Conta-se que o escritor francês, que, nas palavras de Mann, “em uma orgia de ascetismo, havia sacrificado toda a sua vida ao ídolo niilista da *littérature*” (1975:242), teria afirmado, após uma estada no campo e profundamente comovido com a simplicidade da vida dos camponeses: “*Ils sont dans le vrai.*” (cf. BROD, 1986:155). Na obra do próprio Kafka, esta ambigüidade se revela nitidamente, o que leva Brod a atribuir-lhe o desejo de conciliar duas atitudes opostas e contraditórias: “a nostalgia da solidão e a vontade de viver em comunidade” (p. 151).

A seguir, procurarei mostrar como a obra de Thomas Mann constitui-se, em grande parte, numa reflexão sobre as relações de repulsão e atração que

o artista tem em relação à sociedade à qual pertence. Descendente de uma linhagem de tradicionais comerciantes do norte da Alemanha e profundamente influenciado pela cultura alemã, este autor irá experimentar, apesar de uma certa aproximação com o socialismo e do seu exílio durante o período nazista, a impossibilidade de desvencilhar-se de suas origens. Buscando identificar em sua obra os princípios a partir dos quais ele elabora a sua representação do artista moderno, procurarei refletir sobre as respostas singulares que este escritor encontra para os paradoxos da modernidade.

## II

Jean Fougère afirma que os primeiros personagens dos romances e novelas de Thomas Mann podem ser divididos em duas grandes categorias, a dos artistas e a dos burgueses (1949:9). O conflito entre esses dois tipos reflete as relações hostis entre a arte moderna e a sociedade que a circunda e, ao fazê-lo, a obra de Mann repete um tema comum a seu tempo. Porém, sua originalidade se revela quando percebemos que ele não se limita a encarnar em diferentes personagens estes dois princípios conflitantes: a partir de *Tonio Kröger*, escrito em 1903, o personagem-título inaugura uma galeria de protagonistas da ficção manniana cuja marca é a sua divisão interna entre a arte e a vida.

Sua história tem um forte cunho autobiográfico e, se desprezarmos pequenos detalhes da trama, representa a continuação da vida de Hanno Buddenbrook, último representante da família cuja decadência constitui o tema de *Os Buddenbrooks*, o primeiro romance de Mann. No final deste livro, este personagem morre, marcando o fim da linhagem e de seu império comercial. A trajetória deste último repete a da “J.S. Mann, atacadistas de cereais, comissários e agentes marítimos”, liquidada segundo ordens expressas do testamento do Senador Johann Heinrich Mann, cético a respeito das possibilidades de seus filhos continuarem sua administração devido à rejeição que Heinrich e Thomas nutriam em relação ao mundo dos negócios. Mais tarde, seus dois filhos se tornariam dois dos mais importantes romancistas da Alemanha em sua época.

Embora não possamos dividir os personagens de *Os Buddenbrooks* entre esses dois grupos, pode-se dizer que há um contínuo que vai desde os austeros e religiosos fundadores da firma até os personagens da fase decadente da família, culminando no menino Hanno, amante da arte. Na medida em que o prestígio da família vai sendo acumulado, ele passa a pesar nos ombros de

seus membros, principalmente sobre os de seu pai, o Senador Thomas Buddenbrook. Este prestígio, ao mesmo tempo que é conquista do passado de prosperidade da firma, impede que o Senador possa enfrentar com a mesma firmeza o futuro, sentindo dificuldades em fazer frente ao dinamismo e à competitividade do capitalismo alemão do final do século.

Segundo Simmel, a nobreza constituiria uma “solução histórica única” para a “equação entre a totalidade e o indivíduo” (1971:213). Nela, é através do poder criativo do indivíduo que a substância objetiva, transmitida de geração em geração, ganha vida, existindo uma interdependência entre os dois pólos, indivíduo e totalidade (cf. p. 209). A “decadência de uma família”, à qual o subtítulo do primeiro romance de Mann faz referência, é explicada através das dificuldades que os Buddenbrooks encontram para aliar o acúmulo de encargos e de obrigações que acompanham a aquisição dos signos de *status* à ousadia nos negócios que caracterizava seus primeiros tempos. O audacioso patriarca da família, o velho Johann, inicia a fortuna atravessando o sul da Alemanha numa carruagem de duas paelhas para comprar trigo para o exército prussiano. Entretanto, quando aparentemente o prestígio da família atinge o ápice, com a aquisição de uma luxuosa casa por seu neto Thomas, que é também eleito Senador, este é assaltado por pensamentos sombrios que se expressam em um diálogo com sua irmã Tony:

Nos últimos dias, muitas vezes, pensei num provérbio turco que li em alguma parte: “Quando a casa está terminada chega a morte”. Ora, não precisa ser exatamente a morte, mas a marcha retrógrada... a decadência... o começo do fim... [...] “Senador” e “casa” são coisas superficiais. [...] Sei que, muitas vezes, os sinais exteriores, visíveis e palpáveis da sorte e do êxito só aparecem quando, na verdade, tudo está decaindo. Esses sinais exteriores precisam do tempo para chegar, assim como a luz de uma estrela lá em cima, da qual não sabemos se já não está apagada quando seu brilho está mais claro (p. 410).

O verdadeiro Senador Mann teve cinco filhos, mas a decepção do Senador Buddenbrook com seu único filho não foi menor. No fim de sua vida, após vários insucessos financeiros, procura inutilmente preparar seu herdeiro para suceder-lhe na empresa, embora ele próprio já não manifeste o menor entusiasmo em cumprir sua rotina ritualística e vazia, conduzindo os negócios com uma cautela excessiva. Hanno, menino frágil e sensível, percebe, por um lado, o esforço e o sofrimento que causa a seu pai a representação do papel

de chefe da família, papel que era destinado a ele no futuro, e sofre com os formalismos e rigores da disciplina prussiana de sua escola; por outro lado, ele só encontra prazeres na sua paixão pela música, que compartilha com sua mãe. A contemplação da arte e o seu cotidiano se colocam para Hanno como momentos antitéticos e irreconciliáveis, e, cada vez que ele se deliciava assistindo a uma ópera, percebia o quão dolorosa é a beleza. Ele a via como um momento de harmonia fugidio, que “nos mergulha profundamente em vergonha e desesperança cheia de saudade, devorando-nos, ao mesmo tempo, a coragem e a capacidade para a existência vulgar” (p. 651). A morte de Hanno e de seu pai, que encerram o romance, assume, por motivos diferentes em cada caso, um aspecto libertador para os dois personagens.

Este desfecho parece ser característico daquilo que Fougère chama de “época wagneriana” da obra de Mann, que, na opinião do primeiro, dura até 1924, quando é publicado *A Montanha Mágica*. Tendo como ponto de partida a filosofia pessimista de Schopenhauer, Mann teria construído a primeira parte de sua obra não só sobre a oposição entre vida e arte, mas também sobre a identificação desta última com a morte. Os protagonistas de seus romances e novelas viveriam constantemente a “*séduction de la mort*”, cujo caso típico é o protagonista de *A Morte em Veneza* (publicado originalmente em 1908), artista enfeitiçado pela beleza de um frágil e doentio jovem polonês, que o leva a abraçar a morte nesta cidade infestada pela cólera.

No entanto, paralelamente a esta posição metafísica, há um plano histórico no qual os personagens de Mann se encontram. Este autor afirma que, em toda a sua vida, não narrou “outra coisa que uma única história: a história de desaburguesamento, para chegar a ser não um ‘*bourgeois*’ ou um marxista, e sim um artista que chega à arte disposto a deixar o ninho e empreender seu vôo em direção à ironia e à liberdade” (1975:48).<sup>9</sup>

A valorização da burguesia alemã no texto citado, que é um discurso lido em sua cidade natal, pode ter sido um produto das circunstâncias. No entanto, se acompanharmos a trajetória de Tonio Kröger, a descrição mais completa do produto dessa decadência, percebemos a ambigüidade que este artista experimenta em relação a sua origem, sentimentos tão diferentes dos de Hanno Buddenbrook.

Tonio é, de certa forma, o produto da mistura de influências burguesas e artísticas, entre as quais ele se divide internamente. A oposição se expressa inicialmente através das diferenças entre seus pais. Ele é filho do Cônsul Kröger, também dono de uma tradicional firma comercial e homem respeitado de uma cidade do norte da Alemanha. Já sua “linda mãe de cabelos negros”, Consuelo, “morena e ardente”, era “diferente das outras damas da cidade, porque o pai de Tonio há tempos a trouxera de um lugar que ficava

lá embaixo no mapa” (1984a:126). Aparentemente, a personalidade de Tonio, que ele definia como “negligente, desobediente, me preocupando com coisas em que ninguém pensa, sem poder nem querer ser diferente” (p. 127), estava mais próxima da de sua mãe, com quem compartilhava o amor pela arte.<sup>11</sup> Desta forma, os “boletins deploráveis” que ele trazia para casa pouco a incomodavam. Seu pai, pelo contrário, sentia-se extremamente preocupado com o futuro do filho. No entanto, apesar de Tonio confessar não querer nem poder ser diferente do que era, a atitude do pai sempre lhe parecia mais digna e responsável; afinal, como ele lhe dizia, “não somos ciganos num carroção verde, mas gente decente, Cônsul Kröger” (p. 126).

Tonio sente-se, durante toda a sua infância, um estranho, uma pessoa que vivia em conflito com os professores, que lia livros que ninguém lia, que tinha a mania de escrever versos. Não interpretava, entretanto, esta particularidade como um signo de superioridade em relação aos outros; pelo contrário, preocupava-se com isso:

Também não era raro pensar: mas por que sou tão esquisito, vivo em conflito com todo mundo, em desavença com os professores, como um estranho entre outros jovens? Olhe só para eles, os bons alunos e aqueles que se aferram a uma sólida mediocridade. Eles não acham os professores ridículos, não fazem versos e só pensam coisas que todo mundo pensa e que se pode dizer em voz alta. Como devem sentir-se em ordem e de acordo com todos! Isso deve ser bom... Mas o que se passa comigo e quando isso vai acabar? (p. 126-7)

Os dois primeiros capítulos do livro são dedicados à descrição de sua difícil relação com seus dois amores juvenis: o belo Hans Hansen, que “era um excelente aluno e, além disso, ótimo companheiro que montava a cavalo, fazia ginástica, nadava como um herói e gozava da estima de todos” (p. 127), e a loura Ingeborg Helm, que fazia qualquer um se sentir “esmagado pelo seu excesso de segurança e distinção” (p. 137). Nos dois casos, eram amores impossíveis, motivados pelo fato de cada um deles encarnar o oposto de Tonio, a respeitabilidade e a distinção que seu pai possuía e que ele se sentia incapaz de alcançar. Enquanto Hans se mostrava insensível ao entusiasmo de Tonio por Schiller, pois só se interessava por livros que tinham figuras, o pobre Tonio se atrapalhava todo na aula de dança, perturbado pela presença da loura e alegre Inge, “que certamente o desprezava por escrever poesia” (p. 143).

Não devemos por isso concluir que ele não fosse desejado por algumas de suas colegas. Ele bem sabia que a desajeitada Magdalena Vernehen o

admirava por aquilo que ele era, e por isso tentava repetidamente aproximações que eram rechaçadas por Tonio. O acesso a Magdalena era fácil e ela lhe correspondia. Apesar disso, preferiu o contato com Inge, no qual ela,

mesmo quando estava sentada a seu lado parecia-lhe distante, estranha e incompreensível, e no entanto [Tonio] era feliz. Pois felicidade, dizia a si mesmo, não é ser amado; isto é algo mesclado de nojo que só satisfaz a vaidade. Felicidade é amar e talvez obter pequenas, falsas aproximações com o ser amado (p. 143).

A morte de Thomas Buddenbrook precedeu a de seu filho, momento em que o autobiográfico deu lugar à livre criação neste primeiro romance. Já a vida de Tonio segue de mais perto a do próprio Mann. A grande modificação é o destino seguido por sua mãe após a morte do marido. No romance, ela se casa com um músico italiano e parte para a Itália.<sup>11</sup> Assim como ocorrera com Thomas e Heinrich Mann, Tonio se sente livre para se dedicar à arte, passando a desprezar sua cidade natal e encarando “com escárnio aquele modo de vida tosco e mesquinho que por tanto tempo o mantivera cativo”. No entanto, o abandono da vida burguesa e a dedicação ao “poder do espírito e da palavra” não lhe trouxeram paz, pois o artista deve buscar a clarividência, “a essência do mundo e o fundamento último que se oculta por trás das palavras e ações. Mas o que ele viu foi: ridículo e miséria — miséria e ridículo”. Tonio via assim aumentar o abismo que o separava do “círculo de ingênuos”. Para Mann, a arte representa o conhecimento e, nas palavras de Tonio, “o conhecimento da alma levaria infalivelmente à melancolia, se o entretenimento com a busca da expressão não nos mantivesse despertos e alegres” (p. 152). Em princípio, a busca da expressão artística significou para ele a rejeição completa dos modelos de vida de sua cidade natal, mergulhando numa vida boêmia e desregrada, embora em parte a detestasse; afinal, “não nascera em um carroção verde”. Por fim, ao receber os primeiros reconhecimentos por sua obra, e percebendo o quanto a arte deve levar ao afastamento da vida, decide dedicar-se integralmente a ela, com ascetismo e disciplina.

É já um Tonio Kröger maduro que desenvolve o importante diálogo com uma amiga, a pintora Lisaweta Iwanowna, descrito no quarto capítulo, que constitui, provavelmente, o núcleo do livro. Nele, Tonio desabafa suas dúvidas sobre a identidade do artista e, em meio a essas dúvidas, vai se desenhando a original teoria manniana sobre a posição do artista diante da contradição romântica entre vida e arte. A forma pela qual ela fora colocada

no capítulo anterior coincidia com os modelos que, como vimos, informavam a arte moderna. Se é o conhecimento que distingue o artista do mundo que o cerca, a rejeição que este último nutre por ele poderia ser interpretada como sinal de incompreensão e ignorância. Para Tonio, no entanto, este não é o único motivo: a “atitude fria e exigente” requerida pela postura crítica que o artista deve assumir em relação ao humano “pressupõe um certo empobrecimento e despojamento humano” (p. 155). Se a literatura não se constitui para ele numa profissão, mas numa maldição (cf. p. 156), isto não se deveria simplesmente ao fato de ele possuir um conhecimento superior e ser, portanto, incompreendido. Na verdade, todo conhecimento implicaria uma náusea, a mesma que teria atingido Hamlet. Ela deve-se não só ao afastamento que o artista é obrigado a impor-se em relação ao grupo em que vive, no intuito de adquirir uma posição de objetividade,<sup>12</sup> mas também ao fato de que o conhecimento que brota dessa operação empobrece a realidade que o artista quer retratar. A espontaneidade, o sentimento, a dinâmica que a vida ofereceria seria congelada pelo artista, que a expressaria com a precisão que ela não possui. Tonio, portanto, afirma:

Veja, o literato no fundo não entende que a vida possa continuar sem constrangimento, mesmo depois de ter sido exprimida e “resolvida”. Mas, veja bem, a despeito de toda redenção pela literatura, ela prossegue pecando imperturbavelmente, já que toda ação é pecado aos olhos do espírito (p. 152).

Esta crítica à natureza da representação artística permite a Tonio concordar com a *estigmatização do artista pelo burguês*:

No fundo da minha alma cultivo contra todo tipo de artista toda desconfiança que cada um dos meus antepassados naquela cidade estreita lá em cima teria manifestado com relação a qualquer saltimbanco ou artista ambulante que lhe batesse à porta (p. 155).

O desconforto de Tonio com sua posição de artista, que o obriga a assumir uma atitude irônica em relação ao “normal, ao decente, ao amável”, lhe desperta um “anseio nostálgico da inocência, da simplicidade, da vida e de um pouco de amizade, dedicação, confiança e felicidade humana” (p. 163). Ao usar essas expressões, Mann mostra que sua definição crítica da criação artística soma-se a uma identificação pessoal com a ingenuidade e o frescor da “comunidade de ingênuos” da qual certamente faziam parte Ingeborg e Hans.

Na viagem que se segue a esse diálogo, para um balneário dinamarquês, Tonio pensa reencontrar em dois jovens que se hospedam em seu hotel, seus antigos amores. Nela o escritor se reencontra consigo mesmo, e conclui que “se existe algo capaz de fazer de um literato um poeta, é esse amor burguês por tudo que é humano, vivo e comum” (p. 211).

Pudemos ver que *Tonio Kröger* já define a necessidade de se vencer a “*séduction de la mort*”, afirmando a fecundidade da opção do artista em não escolher de forma exclusiva nenhum dos pólos da oposição romântica entre a arte e a vida. Esta obra o faz, é verdade, a partir de recordações sentimentais do autor, sem ainda atingir a dimensão filosófica de *A Montanha Mágica*. Neste livro, através dos personagens que disputam a influência do protagonista deste *Bildungsroman*, o jovem Hans Castorp, dramatiza-se a busca de uma conciliação entre as tendências racionalistas e burguesas do literato Settembrini e as tendências mórbidas e artísticas do jesuíta Naphta e da russa Clawdia Chauchat, por quem Hans se apaixona. Embora esta mediação surja com o conceito de *humano*, corporificado no personagem Mynheer Peerperkorn, sua verdadeira natureza e, principalmente, suas verdadeiras implicações para a criação artística ainda não são expostas claramente. Embora *A Montanha Mágica* tenha merecido maior atenção da maioria dos comentadores de Mann, que neste livro vêem o marco de uma nova fase da obra deste autor, creio que é no seu último grande romance, *Doutor Fausto*, que se pode encontrar a sua reflexão sobre o artista moderno plenamente amadurecida e mantendo uma continuidade com suas obras de juventude.

### III

Um dos problemas na análise da obra de Thomas Mann é a dificuldade para se determinarem os limites do modelo de artista presente em grande parte de suas obras. Qual seria sua validade? Seria um modelo estritamente histórico que se referiria apenas aos artistas alemães, produtos da decadência da burguesia deste país no fim do século passado? Ou seria um modelo que definiria a essência de toda a atividade artística? Seria um modelo ideal que Mann crê que deva ser perseguido por todos os artistas? Ou apenas pelos artistas contemporâneos? Ou ainda apenas um modelo pessoal de Mann que, em última análise, seria seu, mas também dos antecessores aos quais se filia?

As respostas positivas a estas perguntas estariam, parcialmente, corretas, possuindo validade em níveis distintos. Em última análise, corresponderia à

forma pela qual Mann se define e justifica sua posição na sociedade e no momento histórico em que vive. Nesse sentido, quase toda sua obra seria autobiográfica. No entanto, aquele que, ao falar de si mesmo, é capaz de estar expressando involuntariamente a verdade de outras pessoas, mesmo desconhecidas, pode ser caracterizado como uma pessoa representativa, e esta é, nas palavras de Mann, “a sorte austera dos príncipes e poetas” (1975:15). Da mesma forma que *A Montanha Mágica* e *Tonio Kröger* tratam das mesmas questões em níveis diferentes, os protagonistas das várias obras deste autor retratam o artista segundo o modelo que procurei aqui definir, explorando diferentes traços do seu caráter ambíguo: desde o seu lado mítico em José,<sup>13</sup> na quadrilogia bíblica *José e seus Irmãos*, até o seu lado de farsante, no irônico *Felix Krull*.

No aspecto formal, sua obra expressa uma certa ambigüidade. Por um lado, ela se preocupou em retratar os dilemas do artista moderno. Por outro, seu estilo permaneceu, em linhas gerais, fiel aos cânones do romance tradicional, tal como fora estabelecido pelo realismo do século XIX. É curioso evocar a resposta que Tonio Kröger dá a Lisaweta, quando esta ironiza sua posição de “maldito”, contrastando-a com seus trajes burgueses e conservadores: “— Ora, deixe-me em paz com minhas roupas [...]. Como artistas já somos aventureiros demais por dentro. Pelo menos por fora devemos vestir-nos bem, que diabo! E nos comportar como gente decente...” (1984a:153).

Este trecho soa quase como uma justificativa do seu “conservadorismo formal”. Já que toda arte é falsificação, e sempre representa uma transgressão do real, não há necessidade do artista buscar grandes inovações formais para obter ou um afastamento do real, ou, pelo contrário, uma aproximação maior.

Quanto à participação política e o interesse pelos problemas sociais, sua biografia também apresenta contrastes. Absolutamente desinteressado da política até a Primeira Guerra Mundial, Thomas apóia decisivamente a participação da Alemanha nesta, entrando em choque com seu irmão, para se arrepende depois e justificar suas posições em um imenso volume intitulado *Reflexões de um Apolítico*. No entanto, a partir do início da República de Weimar, ele começa a assumir uma militância crescente, que irá gradualmente aumentar até que ele se torne um dos principais inimigos do estado nazista, o que o leva ao exílio. Para muitos, tal mudança representa um amadurecimento e um reconhecimento maior das questões que afligiam o mundo capitalista.

Mais do que qualquer outro, *Doutor Fausto* é o livro que reflete a maior preocupação histórica e política em sua obra, representando um testemunho, no calor do momento, da tragédia que se abateu sobre a Alemanha com a ascensão e derrocada do nazismo. Ao mesmo tempo, ao narrar a biografia fictícia de um músico alemão chamado Adrian Leverkühn, surgem com toda

sua força as questões enfrentadas pelo artista moderno, principalmente quanto às dualidades que Simmel associa à modernidade.

No entanto, mais importante que aquilo que o livro procura narrar, a história de Leverkühn e a da Alemanha, é a forma pela qual o autor costura o romance de maneira a relacionar os vários planos em que ele se desenrola. O narrador é um companheiro de infância de Leverkühn, Serenus Zeitblom, um filólogo humanista e racionalista que resolve fazer a biografia de seu amigo. Enquanto narra a danação do protagonista, que, repetindo o lendário Fausto, vende sua alma ao diabo, Zeitblom comenta a destruição do estado nazista, que ocorre enquanto escreve o livro. Ao mesmo tempo, os conflitos dos personagens que servem de pano de fundo à história de Leverkühn ilustram a desagregação da sociedade alemã.

Antes de entrarmos mais profundamente no conteúdo do livro, gostaria de fazer referência a alguns elementos que nos permitem ter uma idéia mais precisa de seu relacionamento com o conjunto da obra manniana. Um elemento-chave é a concepção apresentada nesta obra sobre a personalidade do povo alemão, que possui várias analogias com o modelo de artista que venho discutindo. Em outros livros, isto se expressa, inclusive, geograficamente. Em *Tonio Kröger* há uma oposição norte/sul. O pai e a cidade natal de Tonio são do norte, enquanto sua mãe provém do sul. Foi na Itália que Tonio se entregou à vida boêmia e foi num balneário dinamarquês que ele reencontrou as lembranças de sua infância burguesa. Portanto, na geografia sentimental de Mann, a Alemanha ocupa um lugar central entre a austeridade do Mar do Norte e a sensualidade do Mediterrâneo. Já em *A Montanha Mágica*, onde o autor assume um tom mais filosófico, aparece uma oposição entre culturas antitéticas: de um lado o racionalismo progressista do Ocidente, de outro o misticismo conservador do Oriente, representada, como vimos, pelo italiano Settembrini e pela russa Clawdia Chauchat. O primeiro já exprimia aí suas preocupações com as conseqüências da indecisão alemã em tomar partido nesta oposição entre culturas, que para o literato italiano equivalia à disputa da luz contra as trevas. Dirigindo-se a Hans, ele afirma:

— *Caro amigo!* Será necessário tomar decisões, decisões de importância inestimável para a felicidade e o futuro da Europa, e elas caberão a seu país. Situado entre o Oeste e o Leste, terá de escolher, terá de declarar definitiva e conscientemente por uma ou por outras das esferas que lhe disputam a natureza. [...] O senhor e o seu país guardam um silêncio cheio de reserva, um silêncio cuja falta de transparência não permite avaliar a profundidade. [...] Isso é peri-

goso, meu amigo. A língua é a própria civilização. [...] Mas o mutismo isola (1980:575).

Neste trecho, já se encontram alguns elementos importantes sobre a análise do caráter do povo alemão, que reaparecem em *Doutor Fausto*. A presença destes dois elementos em sua cultura seria vista por alguns como um privilégio, o de realizar uma síntese de que nenhuma outra seria capaz, como demonstram as observações de um dos colegas de Adrian na faculdade, Deutschlin.<sup>14</sup> Leverkühn, no entanto, manifesta ceticismo quanto à fecundidade desta combinação, como demonstra este diálogo com Zeitblom, narrado pelo último:

— Os alemães [...] pensam em duas direções e fazem combinações ilícitas. Sempre querem ter uma coisa e outra, querem ter tudo. São capazes de produzir temerariamente antitéticos princípios do pensamento e da existência, através de grandes personalidades, mas, em seguida, embaralhamos, empregando fórmulas de uns no sentido de outros, criando uma confusão total e pensando que seja possível conciliar a liberdade e a nobreza, o idealismo e a infantilidade natural. Mas, segundo todas as probabilidades, isto não é possível.

— Ora, eles reúnem em si ambas as alternativas — repliquei — do contrário não as poderiam ter produzido através destes gênios. Um povo rico!

— Um povo confuso — insistia ele — e desconcertante para o resto do mundo (p. 114).

Seria importante reter, unindo estas duas citações, elementos que nos podem ajudar na definição da problemática da relação entre indivíduo e sociedade na cultura alemã, tal qual ela se expressa na obra de Mann. Esta cultura valoriza o indivíduo, mas de uma forma orgulhosa e altiva, que leva ao isolamento, do qual o próprio Adrian não escapa.<sup>15</sup> Embora a convivência destes princípios antitéticos seja geradora de confusão no plano coletivo, ela é capaz de, a nível individual, gerar sínteses ricas através de grandes personalidades.<sup>16</sup> Portanto, a cultura alemã valoriza a originalidade de cada indivíduo e sua capacidade de se distinguir do grupo; o que vai ao encontro das observações de Simmel de que, enquanto o liberalismo inglês e o racionalismo francês expressam basicamente o individualismo quantitativo, “o individualismo que é baseado na singularidade qualitativa e na imutabilidade é mais uma preocupação do espírito alemão” (1975:225). Além disso, o povo alemão se

percebe enquanto um indivíduo, um ser que possui uma originalidade e uma unidade; o que vai ao encontro das reflexões de Louis Dumont, que afirma que a ideologia da Alemanha constrói um individualismo original que, ao se combinar com aspectos da lógica holística, concebe a nação, enquanto expressão desse povo, como um indivíduo (1970:33-5).

Além da identidade alemã, outro tema presente em toda a obra de Mann e que recebe um tratamento privilegiado em *Doutor Fausto* é a música. Poderíamos falar da ligação sentimental que o autor tem com ela e que pode ser percebida através das descrições das infâncias de Hanno e Tonio. Há também inúmeras relações entre a música e o estilo dos textos de Mann, onde aparecem a repetição e o desenvolvimento de temas, o uso de *leitmotifs*, numa composição literária que busca ser, nas palavras do escritor, “extremamente ajustada, onde, falando-se em terminologia musical, ‘nenhuma nota é livre’, e todos os elementos se inter-relacionam” (citado em HAMILTON, 1985:505). Como se vê, o tema das relações do autor com a arte musical daria um ensaio inteiro, mas procurarei apenas esboçar alguns elementos, mostrando sua relação com o nosso tema no momento.

Se procuramos investigar a forma como esta arte é caracterizada nos seus livros, podemos perceber como ela é particularmente adequada para ilustrar a ambigüidade da arte e do artista. Para Settembrini, a música parecia-lhe politicamente suspeita, por representar “tudo que existe de semi-articulado, de duvidoso, de irresponsável, de indiferente”. Para o seu racionalismo iluminista, a ambigüidade da música se deve ao fato dela poder, por um lado, despertar, e aí reside seu caráter moral, mas, por outro, poder também exercer uma influência diabólica, entorpecendo “a atividade e o progresso” (1981:130-1). Valorizando-a pelos mesmos motivos que levaram Settembrini a condená-la, Leverkühn tem uma opinião semelhante no início de seu estudo autodidata da harmonia musical: descreve-a como “a ambigüidade organizada como sistema” (1984b:52).

É a dinâmica entre sua irresponsabilidade e sua organização, entre sua espontaneidade e sua rigidez, ou, nos termos de Simmel, entre a vida e a forma contida na música que determina a sua evolução histórica, na qual Leverkühn se encontra inserido e na qual pretende intervir. Para seu professor, Kretzschmar, Beethoven representava um momento áureo da linguagem musical, que até seu advento vivia dentro da antítese entre a “subjetividade harmônica e a objetividade polifônica”. Enquanto o período médio da obra beethoveniana se caracteriza por um subjetivismo que se debatia contra a linguagem musical herdada de seus antecedentes, ela só atinge a maturidade ao conseguir “deixar a expressão pessoal consumir todos os elementos convencionais, decorativos, dos quais a música abundava, e infundi-los na dinâmica

subjetiva”. A ruptura alcançada por Beethoven no desenvolvimento dessa linguagem deve-se à sua capacidade de estabelecer uma nova relação entre “o subjetivo e o convencional”, uma “relação determinada pelo transpasse” (p. 72). Ele se constitui, portanto, em mais um exemplo da capacidade da personalidade artística, — que, segundo Kretzschmar, “é o produto e instrumento da época, na qual fatores subjetivos e objetivos ligam-se” (p. 181) —, de impulsionar o progresso.

Mas a personalidade criadora, por definição, caracteriza-se por uma originalidade que lhe permite realizar novas sínteses. Assim, o incentivo do professor convence Leverkühn da sua capacidade de dar uma nova resposta aos impasses do desenvolvimento da música. No entanto, como não poderia deixar de ser, o aluno toma uma direção oposta à do mestre. Enquanto este último acredita ainda na fecundidade da técnica instrumental e da composição harmônica da música desenvolvidas depois de Beethoven,<sup>17</sup> Leverkühn encara o “hipertrofiado aparelho sonoro das orquestras pós-românticas” (p. 201) como um peso a ser domesticado e reduzido a um papel secundário. O desenvolvimento da teoria dodecafônica, que é exposto no capítulo XVIII do livro, é a resposta encontrada por ele para a nova dicotomia entre a expressão subjetiva e as convenções estabelecidas pela linguagem musical de seu tempo. O imenso desenvolvimento da linguagem musical tornou a composição “por demais difícil”, transformando as obras dos artistas em “soluções de rebus técnicos”. Portanto, por um lado, o desenvolvimento da cultura objetiva musical tornou a obra de arte “num jogo e numa fraude” (p. 323-4). Por outro, a única forma de não se deixar dominar pela técnica artificial é a paródia, que eleva “o jogo à segunda potência, brincando com as formas das quais, como não se ignora, a vida desapareceu” (p. 327). Leverkühn, enquanto um verdadeiro artista, toma a si a missão de superar esse impasse em nome da “consciência da arte”, que “quer cessar de ser aparência e jogo e tornar-se conhecimento” (p. 243).

Para superar esse impasse viciado, a revolução dodecafônica alia ao impulso revolucionário “a restauração e o impulso arcaizante” (p. 255). Tratar-se-ia de seguir o contrário do desenvolvimento subjetivista desencadeado na música por Beethoven. Reconhecendo que breve chegará o momento em que a liberdade “não agüentará a si mesma”, ele propõe a volta da organização e do rigor, em busca de uma nova ingenuidade musical. O sistema dodecafônico expressa esta necessidade com a instauração da “integração completa de todas as dimensões musicais, na sua indiferença mútua, devido a uma organização perfeita” (p. 256). Como muitas vezes é sugerido no livro, o totalitarismo nacional-socialista e sua busca de reconquista da “pureza original” da nação alemã é uma expressão perversa desta mesma necessidade.

Estas idéias vão lentamente amadurecendo em Leverkühn, durante suas conversas com Zeitblom. Mas o momento decisivo no qual resolve pô-las em prática é o diálogo que empreende com o diabo. Vítima de constantes e terríveis enxaquecas, numa de suas crises ele acredita ter visto o demônio e com ele estabelecido um pacto pelo qual venderia sua alma para que pudesse viver o suficiente para amadurecer sua obra antes que a sífilis que contraíra o matasse. Como condição para tal, o músico deveria esfriar seu coração e não amar ninguém. Sua vida, antecipando o destino infernal que o aguardava, seria dividida entre períodos de extremo vigor criativo e outros de lancinantes dores de cabeça, reproduzindo a alternância infinita entre o extremo calor e o extremo frio que caracteriza a vida no inferno, segundo explica seu governante. O misantropo Leverkühn não se incomoda, a princípio, com a primeira exigência; mas os fins trágicos das duas únicas pessoas que conseguem despertar o seu amor, o violinista Rudi Schwerdtfeger e o seu sobrinho, o pequeno Nepomuke, levam-no a uma crise que culmina na composição de sua obra-prima, intitulada *As Lamentações do Doutor Fausto*, e no subsequente colapso nervoso que o conduz à loucura.

São evidentes os paralelos entre a culpa do compositor e a da Alemanha. A atitude de contrição ativa, adotada pelo personagem no seu fim — a mesma de Caim, “que andava convicto que seu pecado era demasiado grande para que jamais fosse perdoado”, e na qual a perda de “qualquer esperança de graça é o genuíno caminho teológico” para levar o homem “à salvação” (p. 334) — é uma definição dada por Mann da única atitude possível para o povo alemão naquele momento. No entanto, não podemos perder de vista a distinção que procurei ressaltar entre o nível individual e o coletivo na obra manniana. Este personagem, inclusive na descrição do desenvolvimento da sua doença, é inspirado em Nietzsche, cujas idéias Mann sempre procurou distinguir das do nazismo.<sup>18</sup> O coração frio e o afastamento dos homens comuns são requisitos da identidade do artista, e a atração para com o demoníaco e a morte é resultado de sua condição.<sup>19</sup> No seu tédio e frieza, afirma seu professor Kretzschmar, reside a “personalidade supra-individual” de Leverkühn, ao “expressar o sentimento coletivo de desgaste histórico e esgotamento dos recursos artísticos” (p. 181). Sua doença, sofrimento e danação são conseqüências de sua ousadia em tentar vencer o impasse da arte moderna, pois, como ele confessa, “quem convidar o Diabo à sua casa, para superar o impasse e irromper para fora, comprometerá sua alma e tomará a carga da culpa dos tempos sobre a própria nuca, de modo que acabará condenado” (p. 673). Como reconhece o próprio Diabo, em seu diálogo com o músico, sua doença terá conseqüências salutares:

Tu serás um líder, imprimirás o ritmo à marcha que conduz ao futuro; teu nome será adorado pela rapaziada, que, graças a sua loucura, já não se precisará enlouquecer. À base de tua loucura, os jovens hão de nutrir em plena saúde, e no íntimo deles serás sadio (p. 329).<sup>20</sup>

A culpa de Leverkühn não é a mesma do nazismo. Este último, segundo Zeitblom, foi

apenas a realização distorcida, alocrática, aviltada de mentalidades e filosofias cujo caráter autêntico cumpre sempre reconhecer, e que o cristão, o humanista constatam, não sem certo susto, nos traços de nossos grandes homens, nas encarnações mais imponentes da germanidade (p. 649).<sup>21</sup>

Como vimos, Thomas Mann representa o artista como aquele que tem os dons da representatividade e da busca do conhecimento, pelos quais ele, respectivamente, expressa os conflitos de sua época, ao mesmo tempo que se distancia dela. Embora o distanciamento do artista implique frieza, a sua personalidade também é caracterizada pela paixão de modelar a forma, a “busca de expressão” que afastava a melancolia de Tonio Kröger. Este “espírito crítico-poético”, expressão da paradoxal personalidade do artista, misto de frieza e de paixão, é, segundo Mann, manifestado plenamente na obra de Nietzsche, que ele classifica como um “filósofo lírico do conhecimento” (1975:23). O caráter trágico do protagonista de *Doutor Fausto* não reside na sua relação com o demônio e a conseqüente punição, mas sim na sua incapacidade de se entregar inteiramente ao satanismo que lhe exige sua condição de artista, como demonstra o seu arrependimento final. Leverkühn é capaz de perceber o valor do humano e do amor, ao que almejava Hans Castorp ao final d’*A Montanha Mágica*. Ele o expressa na sua fascinação pelo simpático e engraçado sobrinho Nepomuke e por Schwertfeger. A própria relação que lhe legou a doença que, por fim, o levou à loucura, foi motivada pela busca de “abertura de caminho”, de libertação do isolamento a que a condição do artista conduz. Nas conversas entre Leverkühn e Zeitblom, sempre estava presente este tema, “cujo problema”, afirma este último, “cuja possibilidade paradoxal discutíamos, sempre que se ponderava e examinava o destino da arte, sua situação e sua hora” (p. 653). Esta mesma busca é identificada pelo narrador no impulso que levou a Alemanha à Primeira Guerra, quando se sentia isolada no contexto europeu.<sup>22</sup>

A conseqüência da tentativa do artista em conciliar o espírito crítico e o poético é um sofrimento criativo, que lhe permite produzir um conhecimento que não leva à esterilidade, uma vez que recusa os extremos e busca expressar a totalidade. Porque conhecer, para Thomas Mann, implica estar suficientemente próximo para perceber os aspectos subjetivos da realidade e suficientemente longe para retratá-la, ao invés de vivê-la. A missão do artista, de ser representativo, interdita-lhe a felicidade.<sup>23</sup> Nietzsche, por exemplo, ao negar a morte e o romantismo presentes em Wagner, que ele “amou tão profundamente”, teria conseguido, segundo Mann, uma vitória sobre si mesmo. O aspecto paradoxal desta negação é que “um triunfo sobre si mesmo se assemelha quase sempre a uma traição de si mesmo” (1975:152).<sup>24</sup> Mesmo assim ele aceita a sua missão porque: “Para um autêntico artista com sua alma, para o artista de ofício e paixão, o sofrimento do conhecimento e o da criação trazem, repito, uma satisfação moral que o eleva muito acima das susceptibilidades e escândalos do mundo” (1975:25).

#### IV

Creio que, a partir dos dois segmentos anteriores, podemos relativizar o modelo apresentado no início deste texto. Há uma interação complexa entre o paradigma do artista moderno, cuja identidade pode ser definida por uma atitude inicial de negação do passado, e o caso particular de Thomas Mann. Neste último, a paradigmática tensão vida/arte é constitutiva do seu modelo, o que não impede, porém, uma tomada de posição original perante ela. Vários dos elementos de sua formulação pessoal já se encontram potencialmente no modelo geral: a “*séduction de la mort*” como contrapartida da negação da vida, a valorização do sofrimento como ligado à missão paradoxal da arte moderna, que implica sempre uma divisão interna etc. É neste sentido que foi possível a Mann aplicar sua definição pessoal a outros artistas modernos, assim como sua obra, profundamente pessoal, foi capaz de refletir, em parte, sua época e de atingir leitores de todo o mundo. É evidente que esta interação complexa entre os elementos individuais e coletivos não implica a possibilidade de se fazer todo tipo de aproximação. Aplicada a alguns criadores, como Nietzsche e Goethe, não por acaso referências fundamentais para a definição da identidade de Mann, ela se mostra mais adequada: já outros artistas mal se prestam a comparações.<sup>25</sup>

A originalidade deste autor reside em sua tentativa de superar o abismo

que a concepção moderna instaura entre vida e arte. Mas ele parte do pressuposto de que tal abismo existe. Vivendo e refletindo esta contradição em sua obra, tenta conciliar sua condição de artista com a identificação que sente com a vida, com a sociedade em que vive e com a realidade que retrata. Ele opera, portanto, uma espécie de duplicação desta ambigüidade constitutiva. No entanto, embora esta operação almeje uma conciliação, ao invés da eterna negação do modernismo, ela a produz de forma extremamente precária, por ser duplamente ambígua.

Ainda que no início deste trabalho tenhamos verificado o caráter histórico da definição que chamei de paradigmática da arte moderna, este autor não apresenta sua elaboração deste modelo como apenas o produto de um determinado período histórico. Como ele mostra em *Tomio Kröger*, suas idéias partem de uma teoria do conhecimento segundo a qual “o dom do estilo, da forma e da expressão [...] pressupõe um certo empobrecimento e despojamento humano” (1984a:151). Esta concepção provavelmente decorre das suas duas grandes influências filosóficas: Schopenhauer e Nietzsche. Do primeiro, ele adotou a dicotomia entre os conceitos de vontade e de representação e a idéia de “estado estético”, no qual, segundo Mann, “a vontade [...] se encontra eclipsada para sempre pelo conhecimento, derrotada e aniquilada” (1979:193). Por outro lado, a visão de mundo pessimista de Schopenhauer é contrabalançada pela revalorização da vontade em prejuízo do intelecto que o escritor encontraria em Nietzsche (cf. p. 245). Se bem que este último repudie em sua obra madura o romantismo mórbido de Wagner e Schopenhauer, vimos como Mann procura sempre enfatizar a continuidade entre Nietzsche e estes, que foram suas primeiras influências. Além disso, um dos traços comuns entre estes filósofos, que é particularmente importante para Thomas Mann, é a sua valorização da arte como uma forma superior de conhecimento.

Tudo isto vai de encontro às interpretações de um dos principais comentadores da obra manniana, Georg Lukács, que, procurando contrapô-lo às concepções anistóricas que ele associa à “vanguarda artística”, classifica o escritor alemão como o principal representante do que ele chama de “realismo crítico”. Lukács esforça-se para distinguir Mann daquela primeira corrente, que ele associa à decadência do período imperialista do capitalismo. Embora não caiba neste momento uma análise detalhada das idéias deste importante teórico da estética marxista, algumas de suas interpretações possuem implicações importantes para o que venho discutindo aqui.

Segundo Lukács, em *Doutor Fausto*, “o próprio diabo é forçado a admitir que Goethe, para escrever seus livros, prescindia perfeitamente da sua ajuda” (1969:125). Como se pode verificar no diálogo reproduzido na Nota 19, a ajuda diabólica justifica-se pela secularização da época em que Leverkühn vive.

Assim, para o filósofo húngaro, haveria um visível “progresso” de *Tonio Kröger* até o último grande romance de Mann, pois neste se encontraria plenamente reconhecido o caráter histórico da associação entre a arte e as potências demoníacas. Em última análise, Lukács acredita que o escritor alemão teria deixado implícita a crença na possibilidade de um novo tipo de sociedade, o socialismo, em que as dicotomias que definem sua descrição de criação artística seriam reconciliadas.

Entretanto, examinando as posições de Thomas Mann sobre o autor que Lukács cita em seu exemplo, podemos ver que a sua representação do artista tem um tipo de historicidade distinta daquela que o filósofo húngaro supõe, pois não deixa de comportar um substrato intemporal. Várias características do personagem Leverkühn são, de fato, históricas e datadas, como, por exemplo, o estado de estagnação que ele encontra no desenvolvimento da música e a definição do dodecafonismo como sua solução. Para encontrá-la, ele depende de sua ligação com o demônio, o que pode ser visto como a expressão simbólica da misantropia e da personalidade atormentada do maestro, elementos necessários para que ele se tornasse, como percebeu seu professor Kretzschmar, representativo do seu tempo.

Vimos, anteriormente, que a busca da representatividade constitui, para Thomas Mann, um dos traços definidores do artista. Este é o fator que o obriga a espelhar, de certa forma, o seu período histórico. Porém, também notamos que, para Mann, para representar sua sociedade, o artista tem que dela afastar-se, adotando a atitude de ironia e objetividade que, segundo este escritor, caracterizaria o “estado estético” (cf. 1979:192). Embora Goethe não tenha precisado afastar-se do mundo no mesmo grau de Leverkühn, Thomas Mann, num romance publicado em 1939, colocava na boca do secretário de Goethe o seguinte comentário acerca do escritor: “— Uma vez me disse na carruagem: ‘A ironia’, disse, ‘é o grão de sal que permite que se desfrute do que se põe à mesa.’[...] Medite a senhora sobre o que significa: não se pode desfrutar de nada sem uma soma de ironia, *id est*, de nulismo” (1984c:75).

A leitura cuidadosa deste romance nos mostraria como também na interpretação manniana da personalidade de Goethe reaparecem os traços que temos identificado no retrato que Mann formula do artista. Um tema constante em sua obra e que reaparece mais intensamente neste livro é a questão de como a maldição do artista atinge aqueles que o cercam. Na realidade, Goethe só aparece no antepenúltimo dos nove capítulos do romance e toda a narrativa é apresentada do ponto de vista dos que com ele conviveram. Assim, sobressaem as suas críticas em relação à indiferença do escritor, particularmente em relação a seu secretário, Riemer, que renunciou à sua carreira para servi-lo, e a Carlota, transformada em personagem de *Werther*, mas que

desde sua separação nunca havia sido procurada pelo antigo apaixonado. Num dos principais momentos do romance, Goethe, com um misto de ironia e cinismo, cita um ditado chinês, segundo o qual “o grande homem é uma calamidade pública” (1984c:349).<sup>26</sup>

Esta temática certamente provém da própria experiência pessoal de Mann. Várias vezes ele conseguiu atrair a ira de amigos e parentes nos quais se teria inspirado para criar vários de seus personagens. Este foi o caso de seu tio Friederich, irmão mais novo de seu pai, e do teatrólogo Gehardt Hauptmann, caricaturados com a habitual objetividade irônica de sua pena através dos personagens Christian Buddenbrook e Mynheer Peeperkorn (cf. HAMILTON, 1985:224 e 303-6). As próprias relações de Mann com a sua cidade natal, Lübeck, retratada no seu primeiro romance, tornaram-se muito tensas logo após a publicação do livro. A personalidade fria e exigente do escritor dificultava sua relação com os familiares; seu filho Klaus, também escritor, morreu aos 43 anos, após uma segunda tentativa de suicídio. Numa de suas cartas, o próprio Mann reconhece o quanto sua “própria existência, desde o princípio, lançava uma sombra sobre ele” (citado em HAMILTON, 1985:513).<sup>27</sup>

Porém, é no seu engajamento político que procurarei demonstrar a coerência entre a sua representação do artista e a sua biografia. Subjacente às rupturas apontadas pela maioria dos seus comentadores, que estabelecem *A Montanha Mágica* como o marco de uma mudança em suas posições políticas, há nesta obra, em verdade, uma coerência profunda com seus primeiros escritos. Concluirei este trabalho procurando mostrar como os dois momentos do seu posicionamento político correspondem, na verdade, às etapas do processo pelo qual, segundo já afirmara em *Tomio Kröger*, o artista procura conciliar os pólos antitéticos cuja tensão caracteriza sua criação.

## V

No início de sua carreira, Thomas estabelece uma relação tensa com o irmão Heinrich. Enquanto ele foi consagrado logo em seu primeiro romance, a obra do irmão sempre foi considerada ousada, tanto no seu aspecto estilístico quanto na sua temática. Quando tinha treze anos, Victor, o irmão mais novo dos dois, percebia que a maioria dos pais de seus amigos não sabia que atitude tomar perante ele; se o honravam por ser o irmão do autor de *Os Buddenbrooks*, ou se desconfiavam dele como parente próximo do escritor de *A Duquesa de Arsy* (cf. HAMILTON, 1985:123).

O que provavelmente representava o pomo da discórdia entre os dois irmãos era a forma pela qual cada um deles se relacionava com a cultura alemã, como se perceberá claramente no momento em que se desencadeia a Primeira Guerra Mundial. Já vimos como o caráter do povo alemão é um tema importante na obra de Thomas, que lhe atribuía a busca de antitéticos, característica da personalidade artística. Só nos seus últimos livros, ele desenvolve a diferenciação entre a expressão individual e coletiva destas tendências, influenciado que estava pelo nazismo. No entanto, em sua juventude, ele se sentia totalmente identificado com o espírito alemão. Daí sua rejeição à democracia e à política “a qual se opõe a idéia apolínea, aristocrática, de cultura”, produto do espírito alemão (1975:189). Pelo contrário, Heinrich possuía grande admiração pela cultura francesa, e seus escritos eram um retrato cruel e crítico da sociedade alemã e seus valores. O que mais lhe desagradava na vida de Thomas era seu lento processo de aburguesamento, através da sua união com a filha de uma tradicional família alemã abastada. Devido às especificidades da cultura alemã, as posições se invertem: Heinrich, o contestador, era defensor do progresso, da democracia e do racionalismo; seu irmão, o conformista, defendia posições românticas e esteticistas.

A ligação sentimental de Thomas com seu país fez com que ele reagisse imediatamente à Primeira Guerra, demonstrando seu entusiasmo com aquilo que lhe parecia ser o combate da *Kultur* contra a civilização, com seu racionalismo estéril e sua democracia mediocrizante. A realidade cruel da guerra tornou, no entanto, impossível para ele qualquer romantização da realidade política. As decepções neste campo se somaram a uma terrível polêmica com seu irmão, que se tornou o principal líder do movimento pacifista, culminando com o rompimento pessoal entre ambos. Confrontado com a desagregação da nação alemã, Thomas afirma, numa carta a um amigo, datada de 1916, justificando seu desespeto:

Tudo se resume no fato de que não somos uma nação. Somos alguma coisa como a quintessência da Europa, de modo que estamos sujeitos aos choques das contradições espirituais européias, sem que tenhamos uma síntese nacional. Não existe solidariedade alemã, nem unidade definitiva (citado em HAMILTON, 1985:258).

Em meio a estas reflexões, Thomas Mann escreve uma extensa enumeração de suas posições sobre a guerra, buscando justificá-las, as *Reflexões de um Apolítico*. Um dos temas centrais do livro é a incapacidade alemã para a democracia. Mas o livro era para ele sobretudo um autoquestionamento.<sup>28</sup>

Mesmo que na obra não se apresentem mudanças de opinião significativas, escrevê-la representou uma experiência intensa para Thomas, que, desde 1915, se esforçou para concluí-la, só o fazendo após a guerra. O esforço exigido por suas investigações se deve principalmente ao fato de que, como afirmou alhures, “ninguém permanece eternamente o que é quando conhece” (cf. HAMILTON, 1985:261). A busca do conhecimento do problema alemão permitiu-lhe um afastamento deste, e é sintomática a referência acima ao caráter europeu do problema alemão, como também o é o cosmopolitismo de seu romance seguinte, *A Montanha Mágica*.

Muito se tem dito sobre esta “segunda fase” da vida de Thomas Mann, que se inicia com a publicação deste romance. Creio que suas transformações representam mais do que uma conversão às idéias do irmão, como insinua Hamilton (p. 275), ou o reconhecimento da presente atualidade da questão do socialismo, como julga Lukács (1969:114). Thomas, à semelhança de Simmel, acreditava que a oposição fundamental de nosso tempo é entre a valorização da liberdade e a da igualdade, que se identificariam, respectivamente, com a sociedade alemã, e a francesa e a inglesa. Para contrastar com o totalitarismo ascendente na Europa, ele propõe um socialismo que englobe “a totalidade do humano”, conciliando estas duas crenças. Antes de fazê-lo, Thomas Mann propõe a crítica do caráter mórbido da cultura romântica e conservadora alemã e sua aproximação à ideologia socialista, esta “invenção de um sociólogo judeu educado na Europa ocidental que foi sempre julgado como maldito pelos devotos da cultura germânica”. Portanto, o ideal que Thomas alimenta para a sociedade alemã após a Primeira Guerra Mundial é o de “um pacto entre Grécia e Moscou”, que se realizaria “no dia em que Karl Marx lesse Friedrich Hölderlin”. Ele termina o ensaio de onde extrai estas afirmações, no qual prega a aproximação entre a *Kultur* e o socialismo, reafirmando que “o conhecimento unilateral permanecerá estéril” (1975:204-5).

Só a sua grande ligação afetiva com a nação alemã pode explicar o fato de Thomas permanecer, nas palavras de seu amigo René Schickele, “irremediavelmente otimista” sobre as possibilidades de reversão do processo de tomada do poder pelos nazistas, ele que sempre chamara a atenção sobre o caráter antidemocrático do povo alemão (cf. HAMILTON, 1985:387). Após a consolidação deste regime, a reação de Mann foi violenta. Mesmo ao fim da guerra, quando a nação alemã se encontrava destroçada e a necessidade de reintegrá-la à convivência das nações democráticas levava o discurso dos exilados alemães a tornar-se moderado, ele não deixava de afirmar a culpa de seu povo. Heinrich Mann explica o radicalismo de seu irmão afirmando que:

Hoje meu irmão é aquele que foi mais profundamente atingido. Sua pátria desapontou mais a ele do que à maioria das pessoas. O que a Alemanha desde então fez de si — ou como se permitiu ser vista: inimiga da razão, do pensamento, inimiga do que é humano, um anátema —, tudo isso o afetou pessoalmente, mais porque veio a acontecer com retardo. Sentiu-se traído... Acreditava que a Alemanha estivesse eticamente salvaguardada — daí a sua ira que não aceita compromisso (citado em HAMILTON, 1985:455).

Para Heinrich, que sempre fora um crítico ácido da sociedade alemã, a situação de estar na oposição não era nova. Mais do que isso, entre os dois irmãos permanecia uma diferença: a forma pela qual eles encaravam o seu engajamento político. É bem representativo da personalidade de Heinrich o episódio no qual ele se recusou a aceitar o conselho de seu editor francês, de mudar o título de um de seus livros de crítica ao nazismo para *Pourquoi J'ai quitté l'Allemagne*. Como comenta Hamilton, parecia-lhe absurdo utilizar esse título, uma vez que “sua polêmica não era uma simples reação pessoal ao nazismo, era uma objeção suscitada pelos sentimentos de humanidade” (p. 398).

Para Thomas, ao contrário, todas as questões referentes à Alemanha, mesmo as políticas, eram pessoais. O apego ao seu país produzira inicialmente um conformismo temperado com avaliações românticas sobre a realidade alemã. No entanto, ele foi obrigado a vencer a si mesmo, a distanciar-se de sua terra e seus valores, sem que fosse capaz de afastar-se inteiramente dela. As acusações de traição que recebeu, mesmo depois da guerra, o feriram mais do que a qualquer outro exilado alemão, uma vez que sentia que, embora não da forma como seus acusadores supunham, isto era verdade. Ao realizar a dolorosa “traição de si mesmo”, Thomas Mann procurava repetir as grandes personalidades definidoras da identidade alemã, ao mesmo tempo que se transformava numa delas.

Ao abandonar o apoliticismo e o romantismo que adquirira sob a influência de Schopenhauer e Nietzsche, ele, na verdade, se afastava do conteúdo de suas idéias, mas aproximava-se do exemplo de suas vidas. Lukács vê o respeito que Mann continuava a nutrir em sua segunda fase por estes filósofos como a sobrevivência de idéias antigas que, entretanto, corresponderiam “a uma atitude agora ultrapassada” (1969:128). Nesta fase, o escritor elogia Schopenhauer por sua reação contra o intelectualismo e o racionalismo clássicos, incapazes de valorizar o papel dos instintos (cf. 1969:221), enquanto insiste que a defesa que Nietzsche faz do “instinto contra a razão e a

consciência era um corretivo necessário para a época” (p. 262). Mann não se identifica mais inteiramente com as idéias dos dois, mas reconhece um princípio que os une e com o qual também se identifica: “a única vida possível e digna do homem é uma vida heróica” (p. 244-5). Ao viver plenamente as contradições de sua época, eles realizariam o heroísmo trágico do artista.

A experiência histórica de Thomas Mann o obriga a negar algumas das idéias de seus mestres, sem deixar de reconhecer que eles são parte do que ele se tornou. É este ato de distanciar-se sem se afastar, pois, como ele dizia, “onde eu estou está a Alemanha” (citado em HAMILTON, 1985:422), que lhe permite refletir sobre a tragédia alemã, e nela assumir, ao mesmo tempo, sua parcela de participação:

Quando se nasce alemão, *tem-se* algo a ver com o destino alemão e a culpa alemã. O distanciamento crítico não deveria ser visto como deslealdade. As verdades que se tenta dizer a respeito de seu próprio povo só podem ser produto de uma auto-inquirição... [...]. Mas que pelo menos uma coisa essa história deixe claro: não existem duas Alemanhas, uma boa e outra má, e sim uma única somente, que por artes diabólicas transformou o que tinha de melhor em ruim. A Alemanha do mal, que é o bem que infeccionou, o bem na desgraça, na culpa e no declínio. Por essa razão é impossível para quem teve sua mente nascida na Alemanha desautorizar-lhe o mal, a sua carga de culpa, e declarar: “Sou o bem, a nobreza, a reta Alemanha de branco; deixo o mal para que vocês o exterminem.” Nada do que lhes disse a respeito da Alemanha ou tentei indicar rapidamente proveio de um conhecimento dissociado, frio ou sem implicações; tenho-o em mim também, experimentei-o em meu próprio corpo (citado em HAMILTON, 1985:482).

## Notas

---

- \* [Publicado anteriormente em *Comunicação* n° 12, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional/ UFRJ, 1988, p. 3-53.]
- <sup>1</sup> Este texto é a segunda versão do trabalho que apresentei ao curso Indivíduo e Sociedade, ministrado pelo professor Gilberto Velho, no primeiro semestre de 1986. Além de revisto, dele subtraí, por razões de espaço, uma discussão acerca de outro autor tratado no curso, Franz Kafka. Agradeço ao professor Gilberto Velho pelos comentários à primeira versão e a Marcelo Menezes Lyra que, no seminário que organizamos sobre Thomas Mann, contribuiu para a formulação inicial das idéias que desenvolvo aqui, que são, entretanto, de minha inteira responsabilidade.
- <sup>2</sup> A citação de Howe é de *The Idea of Modern in Literature and Arts* (New York, Horizon Press, 1967), p. 13. Os grifos são de Bell.
- <sup>3</sup> “Nós falamos de cultura toda vez que a vida produz certas formas nas quais ela se expressa: obras de arte, religiões, ciências, tecnologias e inumeráveis outras” (SIMMEL, 1971:375).
- <sup>4</sup> Ver o texto “The Transcendent Character of Life” (1971:353-74).
- <sup>5</sup> Sobre as relações entre os artistas de vanguarda e a idéia de desvio, ver VELHO, 1977.
- <sup>6</sup> O conceito de cultura não possui, para Bell, o sentido totalizante que Simmel e a antropologia moderna lhe atribuem. Ele a define, afirmando seguir Ernst Cassirer, como “o domínio das formas simbólicas e, no contexto do argumento deste livro, mais especificamente a arena do simbolismo expressivo: aqueles esforços em pintura, poesia, ficção ou dentro das formas religiosas da litania, liturgia e ritual que buscam explorar e expressar o significado da existência humana de alguma forma imaginativa” (1976:12).
- <sup>7</sup> Ver, por exemplo, o seu artigo “Conflict” (1971:70-95), onde Simmel analisa o conflito enquanto um elemento constitutivo da vida social como já tínhamos visto em sua definição da história da cultura caracterizada pela oposição vida/forma.
- <sup>8</sup> É bastante evidente o parentesco entre as obras de Weber e Simmel. Amigos pessoais, seus modelos de modernidade se tocam em vários pontos. No entanto, fugiria ao meu objetivo neste trabalho estender-me excessivamente nesta comparação. Limito-me a apontar sua possibilidade.
- <sup>9</sup> Em alemão, a palavra *bürger*, burguês, designa a classe média com suas travas mas também com suas sólidas virtudes, enquanto *bourgeois*, em francês no texto, tem um sentido totalmente pejorativo.
- <sup>10</sup> Em um conto da juventude de Mann, escrito em 1897 e intitulado “O Diletante”, o narrador descreve a sua infância, que é retratada provavelmente a partir das lembranças do próprio autor: “Eu ficava em meu canto, olhando meu pai e minha mãe, como que se tivesse

que optar entre os dois, e ponderando se a vida seria melhor no exercício do poder, ou devaneando. Por fim, meus olhos permaneciam presos no sereno rosto de minha mãe” (1982:40).

- <sup>11</sup> Na verdade, a mãe de Mann nunca se casou de novo, mas deixou a cidade de Lübeck, à qual nunca se adaptara, pela boêmia Munique. O adolescente Thomas Mann, que ficou no norte terminando seus estudos nos colégios, tão detestados por Hanno e Tonio, talvez tenha guardado uma certa mágoa deste abandono, e daí ter dado esse destino a essa personagem, como forma de recriminação indireta à sua mãe. É irônico que, após sua morte, o filho tenha escrito um artigo no qual se queixa da tendência do público em identificar muito literalmente a verdadeira personalidade de sua mãe com os personagens nela inspirados. Ele insiste em que, fora o gosto pela música e a origem exótica — Julia Mann (nascida Julia da Silva-Bruhns) nasceu no Estado do Rio de Janeiro —, poucas coisas existem em comum entre ela e Gerda Buddenbrook ou Consuelo Kröger (cf. 1975:48-51).
- <sup>12</sup> E aqui aparece um tema caro a Simmel: o estrangeiro enquanto ocupante de uma posição que lhe permite um conhecimento objetivo do grupo. Ver “The Stranger”, in SIMMEL, 1974:143-9.
- <sup>13</sup> Embora à primeira vista as relações entre José e a arte possam parecer obscuras, eis o que Mann afirma de seu personagem: “Andrógino como a lua, feminino em suas relações com o espírito, mas virilmente fecundo na vida, a entidade materialmente mais impura da esfera celeste, a mais pura e incorruptivelmente a mais espiritual da esfera terrestre, a arte joga entre ambas as esferas um papel de intermediário lunar e mágico, banhado em um fulgor de ironia. E José a favor de sua dupla bênção, a do alto e a de baixo; José, o enamorado da lua, é, ele mesmo, protótipo do artista. Na história da formação da humanidade a antropogenia de meu livro, se me permite, é o primeiro artista” (1975:218-9).
- <sup>14</sup> “Os russos têm profundidade, mas carecem de forma. Os ocidentais têm forma, mas carecem de profundidade. Somente nós, os alemães, temos uma coisa e outra” (MANN, 1984b:165).
- <sup>15</sup> A personalidade deste músico caracteriza-se por sua misoginia e pela busca da solidão, que se relaciona com seu alto senso crítico e a ironia que ele alimenta em relação ao resto do mundo. A “germanidade” de seu comportamento é revelada no impressionante diálogo (que é verdadeiramente um monólogo, uma vez que Leverkühn não lhe responde) entre ele e um empresário judeu que quer levá-lo a Paris para promover sua obra. A indiferença orgulhosa dos alemães pelo resto do mundo é criticada pelo empresário que enfatiza o quanto os alemães poderiam lucrar com sua aproximação aos judeus, devido às identificações entre ambas as culturas e ao cosmopolitismo judaico que serviria de intermediário entre a Alemanha e o resto do mundo (1984b, cap. XXXVII:535-50).
- <sup>16</sup> Thomas Mann dedicou grande parte de sua ensaística, e mesmo ficção, no caso de *Carlota em Weimar*, a cultivar e refletir sobre estas grandes personalidades alemães como Dürer, Lutero, Goethe, Schiller, Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Bismarck, Frederico o Grande etc.
- <sup>17</sup> Dentro do já comentado “culto” às grandes personalidades artísticas, característico da cultura alemã, Beethoven parece ocupar o papel de paradigma no terreno musical, onde a

admiração de seus seguidores não os impede de procurar superá-lo, como ilustra a obra de Wagner. Em seu texto sobre a contradição entre forma e vida, Simmel cita Beethoven como o exemplo de uma perfeita integração entre estes dois elementos (1971:383). Esta situação ambígua dos cultores dos paradigmas artísticos alemães, que no caso da literatura é sem dúvida Goethe, se deve ao caráter ambíguo da modernidade, sobre o qual tenho insistido aqui. Ela é expressa por uma personagem de *Carlota em Weimar*, Mlle. Schopenhauer, admiradora e amiga de Goethe, quando tenta explicar por que admira os representantes da nova geração romântica, embora reconheça que eles não atingem a grandeza do mestre: “Não o atingem [...] embora, perdoa-me o paradoxo!, simplesmente o superem por estarem adiantados no tempo, por representarem o novo degrau, estarem mais próximos de nós, pois têm para nos dizer algo mais novo, mais apropriado do que uma grandeza que se destaca com a rigidez de uma rocha, o ordenando e também proibindo a nova era. Suplico-lhe que não pense que somos desrespeitosos! O tempo é que é desrespeitoso abandonando o velho e produzindo o novo” (1984c:120).

- <sup>18</sup> Em um artigo intitulado “A Filosofia de Nietzsche à Luz de nossa Experiência”, publicado no mesmo ano que *Doutor Fausto*, Mann empreende uma análise cuidadosa das idéias do filósofo, mostrando que, se algumas delas, extraídas de seu contexto histórico, foram utilizadas pelo nazi-fascismo, este último “é profundamente estranho ao seu espírito” (1975:256). Antes disso, ele descreve o episódio pelo qual Nietzsche teria adquirido a sífilis que o levaria à loucura e que é, em vários de seus detalhes, semelhante ao que ocorre com Adrian Leverkühn. O filósofo, assim como o protagonista de *Doutor Fausto*, sempre teriam ignorado a verdadeira origem de suas doenças, que se manifestavam através de enxaquecas terríveis (p. 234-6).
- <sup>19</sup> No início de seu diálogo com o Diabo, este tenta convencê-lo da sua indispensabilidade, procurando mostrar que, no mundo burguês dessacralizado, só no Diabo residem o elemento arcaico, o entusiasmo, a paixão mística e o desafio: “Quem poderá levar uma existência teológica sem mim?” (p. 329).
- <sup>20</sup> Em um ensaio publicado um ano antes deste romance, comentando o caráter doentio de Dostoiévski e Nietzsche, segundo o qual não se poderia ser artista sem ser doente, ele faz observações bastante parecidas sobre estas duas figuras, reproduzindo trechos inteiros (citado em LEIBRICH, 1957:119).
- <sup>21</sup> Para ilustrar a distinção entre o individual e o coletivo na sociedade alemã segundo Thomas Mann, gostaria de citar as palavras que o autor põe na boca de Goethe em *Carlota em Weimar*, publicado pela primeira vez em 1939: “Nós, os alemães, apreciamos o indivíduo — e com razão, visto que somente nele somos grandes. Sendo assim, entretanto, e de modo mais pronunciado que em outras nações, isso empresta à relação indivíduo e coletividade um caráter melancólico e inconveniente, malgrado todas as possibilidades de expansão que esta garante àquele. Sem dúvida, foi algo mais que uma causalidade que o *tadium vitae* da velhice de Frederico II se revestisse com a exclamação: ‘Estou cansado de comandar escravos!’” (p. 351).
- <sup>22</sup> Ao apresentar os motivos pelos quais apoiou a guerra, atitude da qual se arrependeu em seguida, Zeitblom expressa muitas das opiniões de Thomas em *Reflexões de um Apolítico*.

- <sup>23</sup> Como demonstram as palavras de Riemer, secretário de Goethe em *Carlota em Weimar*, conversando com a personagem-título: “Acha a senhorita que Proteu, que assumia todas as formas e que é conhecido em todos os lugares, que é sempre Proteu e sempre outro, e que no sentido próprio estabelece seu ser sobre o nada, acha a senhora, permita-me que lhe pergunte, que é um ser feliz?” (p. 77).
- <sup>24</sup> No artigo a que fiz referência na Nota 16, Thomas Mann insiste sobre a ambigüidade das relações que Nietzsche mantinha com Wagner, Schopenhauer e o cristianismo, dos quais ele nunca se teria afastado inteiramente (cf. 1975:237-9).
- <sup>25</sup> Bernard Shaw, por quem, segundo testemunhos de suas filhas, Mann nutria grande admiração, tendo-o levado a pensar em escrever uma peça de teatro no fim da sua vida, era um enigma para Mann, que sobre ele dizia: “A imagem de Shaw, não somente sua pessoa física, e sim sua imagem intelectual, tem algo de árido, de vegetariano, de frígido, que não se concilia muito bem com a idéia de grandeza. Para nós, a grandeza deveria se aliar a um trágico feito humano de sacrifício [...]. Em Bernard Shaw não se dá nada disso” (1975:272).
- <sup>26</sup> Aqui, como em outras afirmações, Mann se refere aos alemães em particular. No trecho citado, Goethe está especulando sobre as semelhanças entre os chineses e os alemães. Em outro texto (1979:67-75), comparando este escritor a outros “grandes homens” da história alemã, Lutero e Bismarck, Thomas Mann relativiza esta generalização. Ao contrário destes últimos, em Goethe, a germanidade deixou-se fecundar pela tolerância proveniente do “elemento da Europa mediterrânea” (p. 75).
- <sup>27</sup> Carla e Julia, as duas irmãs de Mann, também se suicidaram. Ambas inspiraram as personagens de *Doutor Fausto*, Clarissa e Inês, filhas da viúva de um Senador de uma cidade comercial, Bremen.
- <sup>28</sup> No seu *Esboço de uma Vida*, ele escreveu sobre esta obra: “o problema da nação alemã era sem sombra de dúvida o meu próprio [...], e aí se encontrava o caráter nacional do livro” (citado em HAMILTON, *op. cit.*, p. 275).

## Referências Bibliográficas

---

- BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976, 282p.
- BENJAMIN, Walter. “A Paris do Segundo Império em Baudelaire”. In: KOTHE, Flávio R. *Walter Benjamin: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1985, p. 44-122.
- BOURDIEU, Pierre. “Campo Intelectual e Projeto Criador”. In: POUILLON, J. *et alii*. *Problemas do Estruturalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1968, p. 105-146.
- BROD, Max. *Franz Kafka*. Paris: Gallimard, 1983, 375p.
- DUMONT, Louis. “Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe”. In: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1970* (The Henry Myers Lecture 1970), p. 31-41.

- FOUGÈRE, Jean. *Thomas Mann ou la Séduction de la Mort*. Paris: Du Pavois, 1947, 173p.
- HAMILTON, Nigel. *Os Irmãos Mann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, 549p.
- LEIBRICH, Louis. *Thomas Mann*. Paris: Éditions Universitaires, 1957, 140p.
- LUKÁCS, Georg. *Realismo Crítico Hoje*. Brasília: Coordenada, 1969, 205p.
- MANN, Thomas. *El Artista y la Sociedad*. Madrid: Guadarrama, 1975, 327p.
- *Os Buddenbrooks: A Decadência de uma Família*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, 699p.
- *Carlota em Weimar*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, 379p.
- *Doutor Fausto: A Biografia do Compositor Adrian Leverkühn narrada por um Amigo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, 689p.
- *Os Famintos e Outras Histórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, 328p.
- *Les Maîtres: Suivi de Frédéric et la Grand Coalition*. Paris: Grasset, 1979, 349p.
- *A Montanha Mágica*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, 801p.
- *Tonio Kröger: A Morte em Veneza*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, 212p.
- PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, 369p.
- *Os Filhos do Barro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, 217p.
- SIMMEL, Georg. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press, 1971, 395p.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981, 149p.
- “Vanguarda e Desvio”. In: VELHO, Gilberto (Ed.). *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1977, p. 27-38.

# O Popular Visto das Margens: Cultura Popular e Folclore em van Gennep e Bakhtin\*

## 1. Introdução

Em seu esforço para resgatar as origens do conceito de cultura popular, tema que tem sistematicamente pesquisado, Renato Ortiz identifica uma tendência recorrente segundo a qual os pesquisadores e as disciplinas que se dedicam a seu estudo tenderiam historicamente a ocupar uma posição marginal.<sup>1</sup> Essa hipótese é ilustrada através de sua descrição do processo de marginalização sofrida pela área de estudos que teria sido responsável pela própria emergência desse objeto: os estudos de folclore (cf. ORTIZ, 1985). Admitindo-se, a princípio, que o relato apresentado por Ortiz seja, *grosso modo*, adequado, ele precisa mesmo assim ser devidamente relativizado quando examinamos contextos específicos. A favor de Ortiz, devemos reconhecer que, desde o início, o conceito de cultura popular teve que se contrapor a algumas posturas bastante enraizadas, tendo emergido em oposição ao etnocentrismo generalizado em relação às camadas populares que caracterizou boa parte dos intelectuais europeus dos séculos XVIII e XIX. Estes, mesmo quando superavam o tradicional desprezo pelas maneiras e idéias do povo, muitas vezes romantizavam e idealizavam as manifestações populares que julgavam admirar (BURKE, 1989:49).

Além disso, Ortiz também retoma uma observação de Peter Burke (cf. 1989:41) acerca da distribuição geográfica dos estudos de folclore, onde o historiador inglês aponta mais um aspecto dessa tendência em ocupar espaços periféricos (ORTIZ, 1985:51). Esses estudos teriam conhecido muito maior prestígio nos países da “periferia da Europa”, ou seja, naqueles que, até o século XIX, não haviam ainda consolidado sua unidade e identidade nacionais. A “descoberta do povo” inicia-se na Alemanha, impulsionada pela obra de Johann Gottfried Herder, cuja influência rapidamente se espalha na Europa Oriental e na Escandinávia. Na França e na Inglaterra, ao contrário, o pensamento herderiano não consegue igual penetração e os folcloristas tendem a

ênfatizar muito mais identidades regionais do que nacionais, diferentemente do exemplo alemão (cf. p. 15). Nos dois países, os folcloristas tenderam a privilegiar o estudo de uma tradição céltica associada, respectivamente, à Bretanha e à Escócia. Esse teria sido mais um fator que contribuiu para a sua marginalização, uma vez que é nesses países — somados, talvez, à própria Alemanha —, que as ciências sociais se institucionalizam em primeiro lugar na Europa.<sup>2</sup>

Essa referência à marginalização dos estudos de folclore — que pode ser também encontrada em outros autores além de Renato Ortiz — corre o risco de ser usada por vezes como uma vitimização retoricamente acionada para legitimar essa disciplina, maximizando os obstáculos que seus cultores enfrentariam em sua busca de reconhecimento intelectual. Assim, o argumento de Ortiz, autor que faz uma crítica da tradição folclórica, pode ser, entretanto, utilizado como defesa dessa tradição. Tentando, em princípio, fugir dessas duas atitudes extremas, meu trabalho procurará desenvolver essas idéias acerca da marginalização desse campo de investigação, mostrando a capacidade que elas possuem de esclarecer, ao menos em alguns aspectos, a trajetória dos estudos sobre cultura popular, ao mesmo tempo que explorarei a possibilidade de que ela tenha produzido efeitos que podem se apresentar hoje como interessantes. O não-reconhecimento que muitos dos estudiosos dessa cultura receberam de seus contemporâneos também permitiu, por outro lado, que eles desenvolvessem em muitos casos uma falta de compromisso em relação às fronteiras estabelecidas do saber e descobrissem nas expressões populares um potencial que subverte compartimentalizações.

Tais hipóteses, aqui formuladas de forma muito ampla, serão aplicadas à trajetória de dois autores cujas obras abrem um importante espaço ao estudo da cultura popular: Arnold van Gennep e Mikhail Bakhtin. Ambos, por diferentes motivos, sofreram processos de marginalização nos respectivos campos intelectuais a que pertenciam, não conseguindo ocupar nenhuma posição acadêmica de prestígio. Postumamente, entretanto, suas obras foram reavaliadas, e eles passaram a ser reconhecidos como autores fundamentais nos seus respectivos campos. Ao lado dessa trajetória análoga, suas obras também podem ser aproximadas na medida em que ambas dedicam várias reflexões acerca da capacidade que a cultura popular possui de simbolizar a ambigüidade de situações e objetos. A comparação entre van Gennep e Bakhtin irá completar-se ao contrapormos dois conceitos que expressam esse tipo de reflexão: respectivamente, o de “liminaridade”<sup>3</sup> e o de “ambivalência”.

Tanto Bakhtin quanto van Gennep produziram obras diversificadas que abrangem os mais diferentes temas e especialidades disciplinares. Os dois

conceitos que pretendo destacar aqui ocuparam um lugar bastante específico no conjunto de seus trabalhos e receberam um peso diferenciado na avaliação póstuma de cada obra. Van Gennep teve como principal responsável pela sua “redescoberta” um livro escrito no início de sua carreira, *Les Rites de Passage*, no qual o conceito de liminaridade desempenha um papel central. Ao contrário, a obra de Bakhtin, na medida em que avança sua tradução para as línguas ocidentais, vem sendo descoberta como um todo. O termo “ambivalência” aparece apenas em *A Obra de François Rabelais e a Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*.<sup>4</sup> Embora esse livro apareça sempre com destaque nas análises sobre esse autor, o conceito de ambivalência não costuma ocupar um papel tão importante como o de “carnavalização” ou a questão da “circularidade dos níveis de cultura”.

Embora meu trabalho aposte na fecundidade teórica da aproximação desses dois conceitos, partirei do reconhecimento de que, apesar de suas relações, ambos possuem nuances semânticas que os diferenciam e que são conseqüências, em grande parte, dos contextos diferentes em que foram propostos. Daí por que essa discussão conceitual será precedida da análise da trajetória e da obra dos dois autores. Considerando as extremas diferenças existentes entre o contexto intelectual francês da primeira metade do século e o da efêmera União Soviética, a análise desses campos tem como objetivo produzir um mecanismo de controle para que essa aproximação não ignore as heterogeneidades incontornáveis entre esses conceitos e entre os aparatos conceituais em que se inserem. O exame em separado desses dois aspectos em cada autor envolve algumas dificuldades que devem ser esclarecidas desde o início.

A obra de Mikhail Bakhtin, dada a sua profundidade e abrangência, não chega a ser muito extensa: duas monografias (sobre Rabelais e sobre Dostoiévski), três livros teóricos, duas coletâneas e alguns artigos ainda dispersos (cf. TODOROV, 1981:173-6). Ela apresenta, portanto, um caráter extremamente compacto, uma vez que abrange desde a Estética e a Antropologia Filosófica, passando pela Psicologia e a Sociologia, até a Lingüística, a Teoria e a História Literárias, estas últimas discutidas com análises de obras que vão desde a Antigüidade até o romance do final do século passado. Essa associação entre densidade e exigüidade — que faz com que em seus livros, à exceção talvez do livro sobre Rabelais, questões extremamente complexas sejam analisadas de forma sucinta e geral, como diversas vezes o autor confessa —, explica-se na sua maior parte pelas dificuldades que encontrou em produzir sob os rigores do regime soviético e por seus problemas de saúde, que o levaram a amputar uma perna devido a uma osteomielite. Ao contrário do que ocorreu com van Gennep, em que apenas um setor de sua obra foi

redescoberto e desenvolvido pelos antropólogos que nele se inspiraram, diversas intuições teóricas de Bakhtin permanecem sendo descobertas, a estimularem especialistas de diversas áreas.<sup>5</sup>

Por outro lado, a obra de Arnold van Gennepe é extensíssima, incluindo vinte e três títulos; entre eles, os cinco volumes de sua coletânea de artigos intitulada *Religions, Mœurs et Légendes* e os nove de sua última obra, o monumental *Manuel du Folklore Français Contemporain*.<sup>6</sup> Entretanto, mesmo tendo-se contato apenas com os livros mais acessíveis desse vasto acervo, percebe-se que sua densidade teórica não é equivalente a essa cifra impressionante. Como procurarei demonstrar em seguida, van Gennepe, até pela posição relativamente marginal a que foi relegado no campo intelectual francês, pode ser considerado como um autor de transição, cuja obra oscila entre a tradição compilatória que marcava o folclorismo que entra em declínio com a consolidação acadêmica das Ciências Sociais e intuições teóricas extremamente inovadoras. Mais descritiva do que teorizante, sua obra apresenta, nesse aspecto, característica inversa à de Bakhtin.

Assim, por motivos diferentes — densidade teórica extrema num caso, extensão impressionante no outro —, qualquer tentativa de estabelecer um quadro minimamente exaustivo desses dois autores estaria além da abrangência que posso atingir aqui. As duas biografias, por sua vez, estão muito mal documentadas. Sua análise sucinta será inevitavelmente lacunar. Após o exame de cada trajetória, irei apresentar uma descrição de suas teorias, que representa apenas uma leitura possível de seu conjunto, que nos preparará para a aproximação dos conceitos de “liminaridade” e de “ambivalência”. Tudo isto pretende sugerir alguns traços originais e inovadores das duas obras através dos quais elas convergem, apontando para a importância da tendência da cultura popular em enfatizar o aspecto “marginal” e “ambíguo” nas suas representações e rituais, rompendo com certas visões substancialistas dessa cultura, representadas paradigmaticamente pelos folcloristas dos séculos XVIII e XIX criticados por Burke, nas quais se associa a reificação da identidade nacional à idealização do “povo”, visto como “puro”, “comunal” e “primitivo” (BURKE, 1989:48).

## 2. A Etnografia e a Institucionalização das Ciências Sociais Francesas

Van Gennepe é explicitamente citado por Renato Ortiz em sua descrição de como na França e na Inglaterra, com a institucionalização das Ciências Sociais, os intelectuais ligados ao Folclore afastam-se ou são afastados da

universidade, passando a ocupar um lugar marginal em relação a ela. Como é usual, Ortiz identifica essa institucionalização no contexto francês com a ascensão da Escola Sociológica Francesa, liderada por Émile Durkheim (cf. 1985:45). Embora as relações tensas entre van Gennep e esse grupo sejam um dos elementos essenciais para compreender-se sua trajetória, tentarei mostrar que elas expressam discordâncias teóricas reais e não apenas um pretenso desprezo pelo “diletantismo” dos folcloristas.

O fenômeno mais marcante que caracteriza o contexto em que van Gennep desenvolve sua obra é, sem dúvida, esse processo de institucionalização. Na França dessa época, estar fora do grupo durkheimiano representou, para jovens pesquisadores sociais, uma grande possibilidade de se ficar excluído da universidade, e foi isto provavelmente que ocorreu com van Gennep. Com a “redescoberta” desse autor, diversos elogios póstumos foram acompanhados de lamentações, como as de Rodney Needham, segundo o qual a incapacidade demonstrada pela universidade francesa em absorvê-lo teria sido “uma desonra acadêmica” (*apud* SEEN, 1974:242). Entretanto, queixas desse tipo, não complementadas por uma análise aprofundada das circunstâncias e processos envolvidos nessa marginalização, podem nos levar a uma postura de vitimização desse autor, dentro de uma mera estratégia de “regeneração póstuma”. Discípulos atuais de van Gennep, dessa forma, muitas vezes apresentam a antipatia dos durkheimianos como um dado que se explicaria apenas pela adesão desse autor ao folclore. Nicole Belmont fala de um antagonismo alimentado pelos novos sociólogos contra “todas as ciências do homem anteriormente constituídas” que excluiu das posições acadêmicas por eles gradativamente monopolizadas todos aqueles que não pertenciam a sua escola (*apud* PELIZZO, 1980:vi).<sup>7</sup>

Arnold van Gennep (1873-1957) nasceu em Ludwigsburg, estado de Württemberg, Alemanha, filho de mãe francesa e pai holandês. Quando tinha seis anos, mudou-se com sua mãe para a França, onde esta casou-se com um médico, cursando nesse país seus estudos secundários. Essa combinação entre uma origem multinacional, combinada à estada que realiza de 1899 a 1903 no sul da Polônia, à época parte do Império Russo, entrando em contato com os diversos grupos étnicos que conviviam na região, parece ter-lhe dado uma grande sensibilidade em relação à questão da diversidade cultural. Após a Primeira Guerra Mundial, quando o tema das “nacionalidades” se encontrava na ordem do dia, van Gennep começou a escrever um tratado sobre o assunto — do qual só concluiu o primeiro volume — onde reconhecia a inevitabilidade dos conflitos e rivalidades entre nações. Defendendo uma posição de tolerância, ele, que se orgulhava de falar dezoito línguas, afirma, porém, que nenhuma intervenção conseguirá eliminar os nacionalismos, podendo-se

apenas esperar que as formas assumidas pelos conflitos deles resultantes possam ser modificadas e reguladas (1922:13).<sup>8</sup>

Antes de sua estada na Polônia, os estudos propriamente universitários de van Gennep se iniciaram na *École Pratique des Hautes Études*. Seu primeiro livro, publicado em 1904, é a tese que ele apresenta à cadeira “Religiões dos povos não civilizados”, dirigida por Léon Marilier, intitulada *Totem et Totémisme en Madagascar*. Segundo Seen, este professor utilizava-se, em seus cursos, de um amplo comparativismo no qual o folclore era visto como uma ponte que permitia inter-relacionar as grandes religiões com as primitivas. Essa orientação desapareceria dessa cadeira, segundo esse mesmo autor, com a nomeação, em 1902, do seu novo titular, Marcel Mauss, escolha que ilustra a ascensão do grupo durkheimiano na universidade francesa. Além dessa cadeira, van Gennep também teria estudado, nessa mesma *École*, nas seções de lingüística geral, árabe antigo, egiptologia, religião islâmica, além de árabe, na *École des Langues Orientales*. É o estudo de línguas que parece ter sido a parte dessa formação mais aproveitada por ele em sua vida profissional propriamente dita: quando retorna da Polônia, onde teria sido professor de francês, assume o cargo de chefe de traduções no escritório de informações do Ministério da Agricultura (cf. SEEN, 1974:230-3; e PELIZZO, 1980:vi).

Embora, por uma série de motivos, possa-se atribuir a Marilier uma influência sobre as futuras orientações teóricas de van Gennep, não se pode reduzir as transformações imprimidas naquele curso, criado pelo primeiro,<sup>9</sup> por seu ex-aluno Mauss, a apenas uma maior antipatia em relação ao folclore ou à sua utilização em estudos de religião comparada. Nas resenhas escritas por Marcel Mauss para o *L'Année Sociologique* sobre livros alemães de folclore (*Volkskunde*), citadas por Seen para justificar essa interpretação, o sociólogo francês está preocupado — coerentemente com o projeto durkheimiano — em consolidar a Sociologia no quadro das ciências positivas, delineando suas fronteiras em relação às diversas subdisciplinas que a integram (cf. MAUSS, [1900] e [1903]). Esse é um tema que retomará após a morte de Durkheim em pelo menos dois grandes artigos sobre as “divisões e proporções” da Sociologia, publicadas no terceiro tomo de *Œuvres* (p. 168-245 e p. 303-54). Naquele primeiro momento, sua argumentação era a de que a tradicional separação postulada pelos autores alemães resenhados, entre “etnografia”, “história das civilizações” e “folclore”, não possuía fundamento lógico, mas sim histórico (cf. [1903]:372). Ela não distingue formas sociais objetivamente heterogêneas, mas culturas diferenciadas segundo determinados fenômenos históricos específicos (invenção da escrita, divisão social do trabalho etc.). Assim, devido à sua preocupação em dissecar e repartir o reino “natural” dos fatos sociais como um domínio *sui*

*generis*, os durkheimianos raramente julgaram útil a denominação *folclore*, ou dela fizeram uso.

Para termos uma noção mais precisa do significado da escolha de Mauss para a vaga deixada por Marilier na EPHE, é necessário fazer uma rápida menção às circunstâncias de criação dessa instituição e, particularmente, da seção em que a cadeira foi alocada. A criação da *École* se deu no final do II Império, a partir das críticas dirigidas por intelectuais como Ernest Renan e Hypolite Taine ao sistema universitário francês, pelas quais este estaria perdendo terreno para as universidades alemãs muito mais voltadas para o trabalho coletivo e para a pesquisa (cf. CLARK, 1973:42-3). Composta de quatro seções — dedicadas às ciências matemáticas, físico-químicas, naturais e histórico-filológicas — ela teria uma quinta, criada no ano seguinte ao da abolição das faculdades de teologia, já no período da III República, e que se dedicaria às “ciências religiosas” (p. 45-7).

Na verdade, esta última medida, precedida de “debates extremamente violentos no Parlamento” (PULLMAN, 1984:26), relaciona-se com os conflitos entre o laicismo republicano e a reação religiosa que marcam esse período da história francesa.<sup>10</sup> No plano intelectual, a criação da 5ª seção responde à ascensão, no final do século passado, de uma tradição de estudos dedicada à interpretação científica da religião,<sup>11</sup> da qual, no início do século seguinte, a escola durkheimiana irá apropriar-se. Dentro desse contexto, Marilier será um dos primeiros responsáveis pela introdução da antropologia evolucionista e intelectualista inglesa no seio desse debate, que excluía inicialmente o estudo das “religiões primitivas”.

É interessante verificar, através do exame da aula inaugural de Mauss na EPHE, a atitude específica com a qual o grupo durkheimiano quer participar desse movimento intelectual. Embora esteja claro que o grupo participava dele política e intelectualmente, por exemplo, através do seu laicismo militante e da leitura particular que Durkheim realiza da obra de William Robertson Smith e da de James Frazer em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, ele opera alguns deslocamentos em relação a estas últimas fontes. Nestes, mais uma vez, está em jogo a autonomia do objeto sociológico. Nesse ponto, Mauss, sempre respeitoso em sua primeira aula a respeito de seu antecessor e professor, é categórico:

O essencial é que fiquemos no terreno exclusivo dos fatos e apenas sistematizemos em conjunto fatos da mesma ordem. Quero dizer, é preciso explicar um fato religioso por outros fatos religiosos ou por outros fatos sociais. Deste ponto de vista, senhores, abandonaremos os métodos antro-

pológicos que funcionavam antes do Sr. Marilier e que ele adotara ([1902]:370).

O mesmo psicologismo que Mauss criticava no seu antecessor — em grande parte uma influência da antropologia inglesa intelectualista do período (cf. EVANS-PRITCHARD, 1978:35-70) — era o fator que autorizava o amplo comparativismo que Seen acusa os durkheimianos de terem abandonado. Marilier “pensava ter explicado um fato religioso quando o tinha trazido de volta a uma lei psicológica geral cuja existência universal ele constatava na humanidade” (MAUSS, [1902]:461).

Não há como não associar ao ensino de Marilier a profunda influência que o pensamento de Frazer exerce sobre van Gennep. Embora essa influência presente, como mostrarei no próximo segmento, várias nuances, ela é marcante pelo menos até a publicação, em 1920, de *L'État Actuel du Problème Totémique*, que marca também o abandono de suas posições evolucionistas. É bem provável, entretanto, que até esse momento, para os durkheimianos que tomavam de assalto a grande maioria das posições universitárias francesas, esse autor aparecesse como um representante da antropologia intelectualista que buscavam superar. Como já mencionei anteriormente, Durkheim e seus discípulos fizeram uso das teorias de Frazer — principalmente das obras em que foi influenciado por Robertson Smith —, mas procuraram dar-lhes uma roupagem sociologizante que as modificou bastante. Assim, Hubert e Mauss iniciam a sua análise da magia afirmando que as definições do antropólogo inglês sobre o tema seriam limitadas ([1902-3]:13). Embora utilizando-se das “leis simpáticas” teorizadas por Frazer em diversos momentos de sua análise, os autores concluem que elas “deixam atrás de si um resíduo que não é desprezível” (p. 5). Eles concluem que, subjacente aos princípios de semelhança e contigüidade, que explicariam a magia segundo as teorias frazerianas, há uma categoria *a priori*, o *mana*, que permite a formulação de “juízos sintéticos” baseados naqueles princípios, mas que são formulados não pelos indivíduos, mas pela sociedade. Seria essa a fonte da crença na eficácia mágica, representada por aquela categoria (cf. p. 115-20).

Como vemos, movidos pela convicção na existência da realidade *sui generis* do social, os durkheimianos marcaram as suas relações com outras correntes teóricas pela tentativa de sociologizar aquelas teorias que lhes pareciam biologizantes ou psicologizantes e rejeitar aquelas que resistiam a essa operação. Isto implicava expandir, apesar das resistências que encontraram, o seu paradigma para todas as ciências sociais, tanto as já estabelecidas ou em fase de consolidação — como a Economia ou a “Ciência das Religiões” —

quanto para aquelas que ainda não possuíam reconhecimento universitário — como a Etnologia e os Estudos de Folclore. Evidentemente, as últimas encontraram maiores dificuldades em resistir ao que foi chamado por seus inimigos de “imperialismo sociológico” de Durkheim. Nesse último caso, segundo Victor Karady, havia uma grande “desproporção entre o peso dos durkheimianos e o de seus adversários”. Esse mesmo autor comenta que o único destes últimos que “emerge para a posteridade” é justamente Arnold van Gennep (KARADY, 1988:31).

Entretanto, isto não nos permite afirmar que foram os durkheimianos os únicos responsáveis pelas dificuldades de institucionalização dessas duas disciplinas. Em outro artigo, Victor Karady conclui, após uma análise cuidadosa, que a etnologia encontrou grandes barreiras de legitimação na França devido à “tradição letrada” que dominou a cultura intelectual desse país, que tende a privilegiar objetos com um “estatuto cultural elevado” (1982:19). Isto pode ser constatado examinando-se o quadro apresentado por Terry Clark (1973:60-5), no qual se encontram as cátedras de ciências humanas e humanidades criadas nas universidades francesas. Nele, podemos constatar o grande número daquelas referentes à literatura, à filologia e à história das grandes civilizações, e a quase inexistência, até a década de 1950, daquelas dedicadas ao estudo da cultura popular ou das sociedades “primitivas”. Karady conclui que é através do *Institut d’Ethnologie*, criado pelos durkheimianos em 1925, que esta última disciplina começa a conquistar, enfim, alguma legitimidade no país. Contrariando a tradição letrada, pouco afeita à pesquisa empírica, o curso de etnografia de Marcel Mauss exercerá uma poderosa influência para o desenvolvimento da prática da pesquisa de campo, até então incipiente naquele país (cf. KARADY, 1982:33).

Por outro lado, as dificuldades que enfrentou van Gennep não podem ser atribuídas a uma pretensa fidelidade férrea à disciplina folclórica, vítima dos assédios do imperialismo dos sociólogos. Ao contrário desses, ele não tinha uma visão tão rígida das fronteiras disciplinares. Para van Gennep, o folclore seria apenas o termo usado geralmente para definir a etnografia das populações rurais européias, sem que se devesse “atribuir a esses termos um valor de classificação absoluto” (*apud* PELIZZO, 1980:x). Em diferentes ocasiões reconheceu, sem constrangimentos, o caráter impreciso dos limites do folclore (cf. 1924:20-1; 1943:42) e afirmou que ele teria estreitas relações com a Sociologia (1924:25; 1943:18-9).

O mesmo desprezo pelo estabelecimento de fronteiras rígidas entre as ciências sociais pode ser encontrado em sua trajetória. Seus dois primeiros livros, escritos após a volta da Polônia, poderiam ser definidos como de “etnologia”: a tese sobre Madagascar e *Mythes et Légendes d’Australie* (1906).

Em 1911, publicou seus *Études d'Ethnographie Algérienne*, o primeiro de uma série de trabalhos sobre a cultura material africana. No período imediatamente posterior à Primeira Guerra Mundial, escreve alguns livros de circunstância, dois sobre a então candente questão das nacionalidades e outro no qual procura dar conta dos debates acerca do totemismo (1920), livro que seria posteriormente revalorizado por Lévi-Strauss em *Le Totémisme Aujourd'hui*. Naquela obra, van Gennep retomou o antigo tema, motivado pelo convite que recebera para um seminário proposto pelo Pe. Wilhelm Schmidt, líder da famosa Escola de Viena, e pelo antropólogo norte-americano Alexander Goldenweiser, para um seminário reunindo os principais especialistas no assunto, suspenso devido à Guerra (cf. 1920:10). Apesar disso, a julgar pelo que afirma A.E. Seen, o folclore, tema que gradativamente irá ocupando um lugar cada vez maior na sua obra publicada, até dominá-la inteiramente no final, já era tratado por ele desde 1901, quando iniciou sua colaboração na *Revue de Traditions Populaires*, dirigida pelo folclorista francês mais importante do século passado, Paul Sébillot (cf. SEEN, 1974:235).

Embora possuindo publicações tradicionais como esta, o folclore não gozava ainda, como vimos, de reconhecimento universitário. Seguindo a argumentação de Victor Karady, essa falta de legitimidade era experimentada também pela etnologia até a década de 20, dentro do “campo universitário ‘literário’ em França” (1982:17). Esse autor contrasta a situação francesa com a húngara, onde a ideologia nacionalista de sua burguesia impulsionou a criação de uma cadeira de etnografia popular em 1885. No entanto, as elites francesas que conduzem a III República, período em que se realizam as reformas universitárias que permitem a ascensão da sociologia durkheimiana, não teriam simpatia pelo estudo do campesinato, associado à reação e ao tradicionalismo.

A situação da França, portanto, parece ilustrar perfeitamente a tese de Burke sobre a tendência do folclore de desenvolver-se na “periferia”, já que esse país nem chegou a contar com uma instituição relativamente influente como a *Folklore Society* britânica. Entretanto, apesar de sua fragilidade, essa disciplina não é cooptada pelos durkheimianos. Após a morte do líder da Escola Sociológica Francesa, o grupo, destituído de sua liderança carismática, se preocupa mais em consolidar posições conquistadas do que em expandir ainda mais sua área de influência (cf. CLARK, 1973:202-22). O trabalho mais fértil desse período é o de Marcel Mauss, tentando no *Institut d'Ethnologie* consolidar a disciplina à qual vinha se dedicando desde o início de sua obra.

É difícil propor interpretações seguras sobre o projeto intelectual de van Gennep, já que, ao contrário do que ocorre em relação ao seu contexto intelectual, disponho de poucos dados sobre sua biografia. A forma como ele

reagiu aos condicionamentos que as conjunturas lhe apresentavam será aqui, em grande parte, apenas objeto de conjectura.

As informações biográficas que pude obter a partir dos folcloristas que escrevem essa biografia enfatizam o quanto suas relações tensas com os durkheimianos lhe fecharam as portas da universidade. No período que antecede a Primeira Guerra, além das atividades já mencionadas, ele colaborava na seção de Etnografia do *Mercur de France*. Em 1909, funda uma *Revue d'Ethnographie et Sociologie*, extinta em 1914, para ser fundida à revista de Sébillot, quando este morre. Entretanto, incompatibiliza-se com a linha editorial do novo periódico, a *Revue d'Ethnographie et Traditions Populaires*, dela se afastando. Em 1912, assume a cadeira de etnografia da Universidade de Neuchâtel, mas é expulso da Suíça três anos depois por ter denunciado “ingerências alemãs” naquele país, indo então trabalhar no Ministério de Negócios Estrangeiros até 1922 (cf. PELIZZO, 1980:vii). Quando deixa esse cargo, após uma série de conferências que realiza na América do Norte sobre o folclore francês, inicia o seu período de “exílio” na *banlieue* parisiense de Bourg-la-Reine, onde se dedica exclusivamente ao folclore, “num semi-retiro [...] não perturbado pelas preocupações de posições profissionais” (SEEN, 1974:211-2).

A hostilidade dos durkheimianos em relação a van Gennep é um ponto pacífico em sua biografia, sendo confirmada explicitamente pelos primeiros.<sup>12</sup> Porém, aqueles biógrafos folcloristas, além de explicarem essa rejeição apenas como consequência da fidelidade desse autor ao folclore, descrevem o “isolamento” que caracterizaria o final de sua vida como uma renúncia a posições institucionais e acadêmicas, movida por sua fidelidade desinteressada pela disciplina. Entretanto, em uma nota bibliográfica mais curta ainda do que as que venho aqui citando, Solon Kimball afirma que, embora sua carreira não tenha sido “primariamente acadêmica”, van Gennep não só teve rápidos períodos nas universidades de Neuchâtel, Oxford e Cambridge, como, além de ocupar os cargos públicos já citados, trabalhou para organizações culturais como a *Alliance Française* e o Congresso Internacional de Arte Popular. Nas pesquisas que realizei nos arquivos da antiga Comissão Nacional de Folclore, sediada no Rio de Janeiro, pude, através de sua correspondência, perceber que a Comissão Internacional ainda estava bastante ativa no final da década de 40 e início dos anos 50, e que van Gennep gozava de um forte prestígio junto a seus integrantes. Isto mostra que o “eremita de Bourg-la-Reine”, como já foi chamado, não terminou sua carreira sem integrar qualquer rede institucional. Assim, mesmo ignorado pelo *establishment* acadêmico francês, obteve reconhecimento em outros setores.

Por exemplo, Pelizzo queixa-se de que o *Manuel*, iniciado em 1937, só obteve apoio do *Centre National de la Recherche Scientifique* após 1945 (cf. p. vii).

No entanto, na introdução do primeiro volume, o próprio van Gennep agradece a acolhida que seu projeto recebeu “em todos os meios franceses”, recebendo diversas colaborações, não só de “confrades”, mas também de sociedades locais, editores, academias etc. (1941:vii). A importância de van Gennep nessas instituições, relativamente desvinculadas da universidade francesa, fica clara no prefácio do último volume que escreve do seu *Manuel*, que permaneceu inacabado, publicado apenas um ano após a sua morte. Nessa introdução, Georges Henri-Rivière (conservador do *Musée d'Arts et Traditions Populaires* e secretário-geral da *Société d'Ethnographie Française*) e Roger Lecotté (vice-presidente desta *Société* e presidente da *Fédération Folklorique d'Île-de-France*) fazem o elogio póstumo de van Gennep, sempre referido por eles como “Maître de l'ethnographie française”.

Minha interpretação é de que esta ênfase na marginalização completa de van Gennep se associa a um esforço de seus biógrafos folcloristas em “vitimizá-lo” junto com a disciplina, cujo reconhecimento institucional reivindicam (cf. SEEN, 1974:241). Entretanto, como mostrei com uma citação anterior deste autor, ele não autonomiza inteiramente o campo do folclore, preferindo, ao contrário, situá-lo nos domínios mais amplos da etnografia. A “ciência das religiões” e o folclore parecem ter sido duas áreas de que, já sendo reconhecidas no campo intelectual francês, pôde se aproximar para exercitar seu interesse etnográfico.<sup>13</sup> Com o lento desenvolvimento das pesquisas de campo etnológicas naquele país (cf. KARADY, 1982:29), os estudos folclóricos tornaram-se a forma mais viável de van Gennep exercitar-se na observação direta da cultura. O interesse que ele manifestava por esta prática fica claro no prefácio a um dos livros que escreveu sobre a questão das nacionalidades, onde afirma que, graças às suas notas de viagens pela Europa e África e sua permanência por quatro anos no sul da Polônia, seu trabalho não se utilizaria apenas de documentações, mas iria, também, estudar seu objeto através do “método *etnográfico* ou *comparativo*” (1922:9). Este método parece ter sido o denominador comum de sua obra, que atravessa tantos temas.

### 3. Etnografia e Biologia

A primeira vez em que van Gennep procurou apresentar o estatuto e os pressupostos da disciplina folclórica foi ao escrever um pequeno livro de uma coleção francesa de divulgação científica intitulado justamente *Le Folklore*. Ele só o faria novamente no primeiro volume do seu *Manuel*, numa “introdução geral” que passa quase despercebida diante da enorme massa de ma-

terial empírico que se segue. Numa obra tão vasta, estes dois breves momentos refletem o pouco gosto deste autor pelas teorizações abstratas. O próprio A.E. Seen — que dedica seu artigo ao esforço de revelar o pretensão “estruturalismo” que estaria subjacente àquela obra —, reconhece que van Gennepe não possuía propriamente um “sistema teórico unificado” (1974:242). Deveríamos então estender a esse autor a crítica de Renato Ortiz que localiza na tradição folclórica um gosto por uma coleta de dados desenfreada e não orientada teoricamente? (cf. 1985:32).

Em meio à realização do *Manuel*, gigantesca compilação de dados e fontes etnográficas referentes a toda a França, van Gennepe apresenta uma formulação que parece autorizar esse tipo de interpretação. Comentando a “Introduction”, que havia publicado dez anos antes, ele alerta os leitores:

As discussões teóricas sobre a terminologia e os conteúdos de nossas ciências são sem interesse científico real, assim como as discussões sobre a noção e o conteúdo da espécie nas ciências naturais no sentido amplo. Deve-se apenas recolher e classificar a maior quantidade possível de materiais; teremos sempre tempo, em seguida, para lhes impor belas etiquetas (1951:xvi).

Neste trecho, localizamos um traço bastante recorrente de grande parte da tradição folclórica, isto é, a defesa da urgência da coleta de dados acerca da cultura popular, cuja pretensa desaparecimento progressiva os obriga a adiar a resolução das questões teóricas (cf. CAVALCANTI *et alii*, 1988). Não há dúvida de que essa é uma vertente de sua obra que marca principalmente o seu final, quando está mais inserido no campo do folclore. Porém, estou aqui interessado mais nos aspectos pelos quais van Gennepe se destaca de seus contemporâneos do que por aqueles nos quais se confunde.

Em *Le Folklore*, as afirmações de seu autor sobre o tema aparecem um pouco mais nuançadas. Nesse livro, ele condena a visão diletante e colecionista da atividade folclórica afirmando que essa, ao contrário do que geralmente se pensa, não é apenas “a simples coleção de pequenos fatos disparatados mais ou menos curiosos e divertidos” (1924:29). Ela é uma “ciência sintética”, cujo objeto não são apenas instituições antigas, por vezes tratadas como sobrevivências, mas “fatos atuais” (p. 30). Por sua vez, dentre estas instituições, ao folclore interessam especificamente as criadas pelo povo, ou seja, em última análise, as “maneiras de sentir e de se exprimir que diferenciam o ‘popular’ do ‘superior’” (p. 32). No final do seu livro, ele é mais enfático: o folclore seria “mais que uma reunião de análises parciais: é uma ciência de vasta síntese” (p. 121).

O trabalho de sistematização, segundo este texto, é muito mais do que a imposição de meras “belas etiquetas”. Ao dissertar sobre a área de “contos e lendas”, ele é categórico: “Apenas seriar os fatos não é tudo: é preciso ainda interpretá-los, o que só é possível relativamente a uma teoria geral que faz ver quais são as relações de um certo fato isolado com os da mesma categoria” (p. 53).

Apesar desta ambição teórica, ele reconhece em seguida que “a teoria geral do folclore não foi feita ainda”. Porém, evidentemente, esse “ainda” deixa entrever que van Gennep julga não só desejável, mas também possível, dentro de não muito tempo, atingir tal objetivo.

Essas contradições entre as afirmações feitas em dois momentos diferentes de sua obra mostram como sua trajetória apresentou mudanças de posição acentuadas. É verdade que, devido ao estilo de van Gennep, por ele caracterizado numa de suas obras como nada retilíneo, cheio de “voltas para trás e sinuosidades” (1920:5), contradições podem ser encontradas por vezes no interior de um mesmo livro.<sup>14</sup> Ao contrário de seus rivais durkheimianos, sua escrita não se caracteriza por uma clareza cartesiana, nem por um extremo rigor nas afirmações. Assim como o ecletismo que marcou sua formação explica em parte estes traços, as diferentes influências que sofre ao longo de sua trajetória ajudam a entender essa oscilação entre períodos diferentes.

*Le Folklore* parece representar um ponto de equilíbrio entre as afirmações do final de sua carreira e o seu início, quando, fortemente marcado pelo evolucionismo antropológico inglês, compartilhava de sua crença na possibilidade de reduzir o comportamento religioso a um conjunto finito de leis. *L'État Actuel du Problème Totémique*, de 1920, é o texto no qual van Gennep rompe com Frazer e o evolucionismo, e é o seu último livro etnológico *stricto sensu*. O pequeno livro sobre o folclore, de 1924, inaugura então o período em que se dedicará exclusivamente à disciplina. Entretanto, apesar desta clara oscilação teórica que acompanha essa mudança temática, no fundo van Gennep nunca aderiu integralmente ao positivismo dos evolucionistas britânicos,<sup>15</sup> nem ao mero colecionismo do romantismo folclórico.

É revelador que van Gennep se refira à importância de uma “teoria geral” justamente no capítulo em que discute os “contos e lendas”. Em 1910, ele escrevera um livro sobre *La Formation des Légendes*, no qual discutira a possibilidade de se encontrarem suas leis gerais. Em sua conclusão, reconhece que ainda é prematuro falar nestas leis, o que não o impede de reconhecê-las em outros campos da etnografia:

{...} as leis da evolução da arte ornamental estão mais ou menos definidas. Do mesmo modo, o estudo de cerimônias

agrárias permitiu a J.G. Frazer, no seu *Ramo de Ouro*, precisar as leis segundo as quais se agrupam todos os elementos constitutivos dessas cerimônias. Recentemente, formulei as leis de agrupamento dos *Ritos de Passagem* [...] (1910:277).

Sua relação com as tentativas evolucionistas de reduzir os fatos culturais a leis gerais é explicitamente cautelosa: “os folcloristas estão cada vez mais prudentes. Eles temem hoje construir sistemas gerais de explicação de aspecto simples, mas decepcionantes e frágeis, e preferem pesquisar soluções parciais facilmente controláveis” (p. 305).

Confrontando estas duas citações, vemos van Gennep apresentar o seu livro sobre os ritos de passagem como uma espécie de teoria de “médio alcance” — para tomarmos emprestado o conceito de Robert Merton —, uma sistematização mais cautelosa do que os vastos quadros abrangentes do evolucionismo do século passado. Além disso, há neste mesmo livro trechos em que ele toma maiores distâncias em relação às otimistas e ingênuas ambições que esta vertente da teoria antropológica alimentava de obter generalizações homólogas às produzidas pelas ciências naturais. Referindo-se ao seu livro sobre os ritos de passagem, van Gennep esclarece que, devido às diferenças entre os “quadros lógicos” nos quais cada sociedade opera, evitou o uso da palavra “lei”, preferindo “esquema” (p. 279).

Muito mais próximas às formulações “céticas” do final de sua carreira são as considerações que faz acerca da tradicional tipologia dos relatos orais que os dividem em três grupos distintos: “contos”, “lendas” e “mitos”. Esta corresponde àquela que foi criada pelos folcloristas alemães que distinguiam três categorias: respectivamente, “*Märchen*”, “*Sagen*” e “*Mythen*”. Ao contrário desses primeiros e antecipando as posições de estudiosos mais recentes (por exemplo, THOMPSON, 1977:8-10), van Gennep não acredita que distinções nítidas possam ser feitas entre estes tipos, uma vez que há vários casos intermediários. Para ele, todas as definições propostas para esta tríade

são ao mesmo tempo exatas e inexatas [...]. Não há nada de vergonhoso para a ciência, nem, eu espero, para o leitor. O que surpreenderia seria que uma atividade humana qualquer pudesse ser definida por fórmulas rígidas e estreitas. Toda atividade [...] está submetida ao livre jogo de forças, jogo ilógico e irracional ao qual o homem se acomoda como pode (p. 29).

Apesar de afirmações surpreendentes como essas, a tendência dominante do livro é a de reafirmar a possibilidade de encontrar-se “um pequeno nú-

mero de regras gerais, de leis”, que expliquem as homologias entre as evoluções dos relatos orais nas diversas culturas (p. 310). A melhor via para chegar a isto, frisa van Gennep, é classificar as narrativas e seus temas não a partir de sua forma exterior ou de seus detalhes vistos isoladamente, mas, sim, “segundo sua disposição em série, sua função social, seu mecanismo de formação e seu conteúdo interno” (p. 306).

Neste trecho, o autor indica basicamente duas orientações por ele defendidas para o trabalho antropológico e que se afastam do paradigma evolucionista clássico. A primeira poderia ser chamada de “funcional” e reflete a absorção de preocupações introduzidas nas ciências sociais pela Escola Sociológica Francesa e que serão desenvolvidas na antropologia inglesa por Bronislaw Malinowski e A.R. Radcliffe-Brown. Ela é também defendida no início de seu trabalho, quando critica a idéia de que contos e lendas possuem apenas um valor estético e supérfluo, definindo-os, pelo contrário, como elementos orgânicos da sociedade e necessários “à manutenção e ao funcionamento da organização social” (p. 16). A consequência mais direta desta posição é a conclusão, um tanto ou quanto aprioristicamente defendida por esse autor, de que os contos com significados morais seriam mais antigos do que aqueles destinados meramente a “divertir” (p. 19). Como se pode perceber, esta orientação não implica, em última análise, nenhum afastamento radical da perspectiva evolucionista.

A segunda orientação, a primeira descrita na citação, propõe que o trabalho comparativo, ao invés de estudar unidades isoladas, examine-as nas suas seqüências. Esta é justamente a orientação que fundamenta todo o *Les Rites de Passage*, explicitamente o livro mais teórico de van Gennep. A própria investigação genética, ou seja, do processo de formação propriamente dito de lendas e contos, depende da análise “seqüencial”. As pesquisas de fundo difusionista, que naquele momento emergiam na antropologia e no folclore à medida que as reconstituições evolucionistas se mostravam frágeis, tendiam a descontextualizar os temas das narrativas e estas dos ciclos aos quais pertenciam para investigar processos de empréstimo e difusão culturais. Para van Gennep, entretanto, “não é com efeito a comparação de temas que fornecerá, isoladamente, a chave de todos os problemas que levanta o estudo das literaturas ditas populares, mas somente a das combinações bem definidas” (p. 51).

As poucas análises existentes sobre os pressupostos teóricos deste autor em geral preferiram destacar as relações contraditórias que ele entreteve com o evolucionismo britânico e com a Escola Sociológica Francesa, que, evidentemente são mais visíveis para seus leitores. O difusionismo, porém, foi não só uma importante matriz teórica em emergência no período em que se inicia a obra de van Gennep como também, progressivamente, teve na tradição

folclórica um dos lugares em que obteve maior sucesso, como demonstra a importância da Escola Histórico-Cultural surgida na Finlândia e que dominou os estudos de folclore nos Estados Unidos durante um longo período (cf. DORSON, 1963:93-4). Sua influência no estudo das tradições orais foi desde então combatida por van Gennep, que defendeu no seu livro sobre este tema a necessidade de que se desconfie de “teorias excessivamente simples” acerca da origem e combinação dos temas folclóricos “antes mesmo que se tenha uma ampla utilização do método de seqüências” (p. 68).

Se a aplicação desse método a esse objeto, que constitui a discussão principal de *La Formation des Légendes*, não obteve grande reconhecimento, foi sua aplicação a um outro tema, o dos rituais, que produziu o livro mais importante de van Gennep, no qual a oposição ao difusionismo reaparece:

Um verdadeiro exército de etnógrafos e folcloristas demonstrou que na maior parte dos povos encontram-se ritos idênticos com um objetivo idêntico e em toda sorte de cerimônias [...]. Hoje o interesse dessa orientação depende da possibilidade de determinar, ao longo do tempo, ciclos culturais e áreas de civilização. [...] O objeto do presente livro é inteiramente outro. Não são os ritos em seus detalhes que nos interessaram, mas sim suas situações relativas nos conjuntos cerimoniais, sua *seqüência* (1909:274-5; grifo do autor).

Comparando todos esses materiais, esse autor produziu um “esquema” interpretativo que consiste propriamente em sua teoria dos ritos de passagem. Desde o seu início, como já afirmei antes, o livro se propõe a ser uma “teoria de médio alcance”, não explicando todos os rituais, mas uma certa categoria específica de rituais, ainda não catalogada pelos seus predecessores. Estes, tal como apresenta o primeiro capítulo, são os evolucionistas britânicos e seus interlocutores da Escola Sociológica Francesa, principalmente Hubert e Mauss. Num tom de extrema modéstia teórica, o livro se apresenta como uma contribuição adicional ao trabalho de sistematização destes autores, dos quais van Gennep aparentemente só discorda a respeito da interpretação de dados etnográficos específicos. Além disso, a forma de exposição da obra, como nota Marcel Mauss na extremamente crítica resenha que dedicou a ela, é a típica dos evolucionistas: “Ao invés de basear a análise em alguns fatos típicos que se podem estudar com precisão, o autor faz uma espécie de passeio através de toda a história e de toda a etnografia ([1909-12]:554-5).

Embora represente o ponto alto da reflexão teórica de uma obra que raramente pretendeu explicitamente teorizar, ela foi recebida muito desfavo-

ravelmente por Mauss. *Les Rites de Passage* só será examinado na próxima seção, uma vez que é este livro de van Gennep que pretendo aproximar da obra de Bakhtin. Pretendo, agora, encerrar esta reflexão sobre a trajetória de van Gennep, refletindo um pouco mais sobre suas relações com a Escola Sociológica Francesa.

Ao referir-se ao “passeio através de toda a história e toda a etnografia”, Mauss evoca uma dicotomia entre dois dos principais tipos de fontes qualitativas das ciências sociais. Lévi-Strauss [1960] descreve a mudança de ponto de vista que sofreram Durkheim e seus discípulos a este respeito. Inicialmente desconfiado da fidedignidade dos fatos etnográficos, o sociólogo francês, sob a influência de Fustel de Coulanges, privilegiou claramente os dados históricos (p. 52). Depois, seu trabalho de revisão bibliográfica para o *Année Sociologique* o levaria a reconhecer cada vez mais o valor do material etnográfico, essencial para sua última monografia, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*.

Van Gennep, que Mauss acusara de usar e abusar das duas fontes em 1909, em *Le Folklore*, radicalizou este deslocamento. No capítulo sobre método, afirma: “Quem quer que queira interessar-se pelo folclore deve, portanto, abandonar de início a atitude histórica para adotar a atitude de zoólogos e botânicos, que estudam os animais e as plantas [...] vivos e no seu meio, ele também vivo” (1924:33-4).

Para este autor, o historiador, estudando dados inertes, oferece uma descrição estática da realidade, na qual o período focado é reduzido a um mero “germe de um porvir” (p. 35). Pelo contrário, é o contato com realidades dinâmicas, “vivas”, que caracterizaria a pesquisa etnográfica. Para enfatizar este aspecto, ele chega a chamar este último de método “biológico” (p. 34). Entretanto, será que estas críticas dirigem-se aos historiadores propriamente ditos? Nenhum deles é mencionado por van Gennep. Na verdade, estas considerações metodológicas buscam criticar os sociólogos:

A maior parte dos sociólogos [...] não são bons observadores; eles se contentaram, quase todos, notadamente, em transportar à sociologia o método histórico e o método psicológico; não aplicaram o método biológico, nem fizeram pessoalmente observações diretas e longas no seio de uma coletividade qualquer. Assim, pode-se dizer que a sociologia inteira está por refazer” (p. 37-8).

Nessas últimas frases, explicita-se uma das principais críticas de van Gennep aos durkheimianos. Para ele, sua aproximação da etnografia foi falsa. Ela continuou sendo para eles mais uma fonte secundária em suas pesquisas

sociológicas, não implicando um contato *in loco* com seu objeto. Ao mesmo tempo, ele parece não reconhecer a diferença entre o comparativismo indiscriminado dos evolucionistas, que ele em certa medida adotou em *Les Rites de Passage*, e o comparativismo que faz uso de análises intensivas, utilizado particularmente por Marcel Mauss e, algum tempo depois, por Claude Lévi-Strauss.<sup>16</sup> Isto tudo fica claro quando examinamos alguns trechos citados por Steven Lukes em sua biografia intelectual de Durkheim, nos quais ele reproduz a resenha de van Gennep, a *Les Formes Élémentaires*. Lukes caracteriza van Gennep como “o mais devastador dos críticos de Durkheim” (1985:534). Esta resenha talvez represente o rompimento definitivo com o grupo durkheimiano. Afirmando seu amplo conhecimento do material etnográfico utilizado por Durkheim, van Gennep critica sua fidedignidade. Para ele, tendo como base grande parte dos documentos fornecidos por “diversos informantes”, “missionários obtusos”, “informantes não especificados”, o livro não se utilizaria do verdadeiro método etnográfico, não passando de uma “etnografia livresca” (*apud* LUKES, 1985:525). Embora admirando alguns pontos da argumentação durkheimiana, esse autor lhe desagrada pela sua falta de “sentido vital”, ou seja, do “sentido biológico e etnográfico” (p. 527). Acrescentando essas observações às críticas gerais de *Le Folklore*, percebe-se que a monografia durkheimiana ilustraria melhor do que qualquer outro exemplo o que mais lhe desagrada no que chama de método histórico. Cabe ao etnógrafo não só examinar o aspecto “vivo” do seu objeto, mas, mais do que isto, sentir por ele uma “simpatia [...] que suprime as barreiras sociais e intelectuais” (1924:43). Durkheim, ao contrário, vê no totemismo australiano apenas o germe da evolução religiosa da humanidade, posição inaceitável para van Gennep.

Quanto mais sabemos dos australianos, quanto menos identificamos o estágio de sua civilização material com sua organização social, melhor descobrimos que as sociedades australianas são muito complexas, muito longe do simples e do primitivo, mas muito mais avançadas em sua própria via de desenvolvimento (*apud* LUKES, 1985:525).

O folclore tornou-se assim, a partir da década de 20, o meio encontrado por van Gennep para exercer o verdadeiro trabalho de pesquisa etnográfico. Entretanto, ao lado da comodidade que a cultura camponesa francesa representava por sua acessibilidade, colocava dificuldades teóricas relacionadas com a necessidade de dar conta da especificidade deste objeto. Esta tarefa torna-se mais difícil quando a obra deste autor, pela sua cada vez maior valorização do empírico, passa a se sentir ainda menos à vontade no plano teórico. Se em

1924, no curtíssimo *Le Folklore*, van Gennepe se contentava com fórmulas breves como “o folclore estuda os costumes do povo”, no seu *Manuel*, em meio a um mar de cautelas conceituais, ele será obrigado a reconhecer na palavra “povo” um dos dois termos (o outro é “coletivo”) “mais perigosos de nossa ciência” (1943:56).

#### 4. Literatura e Política

As dificuldades para a compreensão do conjunto da obra de Mikhail Mikhailovitch Bakhtin (1895-1975) não se devem apenas à sua complexidade e à sua abrangência. Sua trajetória e os problemas que enfrentou em sua carreira intelectual, motivados por problemas políticos e de saúde, determinaram uma configuração de sua obra que a singulariza dentre as dos grandes mestres das ciências sociais contemporâneas.

Formado em filologia na Universidade de São Petersburgo em 1918, ele irá levar, nas palavras de Tzvetan Todorov, “uma vida apagada”, “uma carreira medíocre” (1981:11), ao longo da qual enfrentará diversas dificuldades para produzir e divulgar suas reflexões. Entretanto, de 1919 até a véspera de sua morte, permaneceu produzindo.<sup>17</sup> Ao longo deste período, seu pensamento explorou diversos centros de interesse, mantendo, porém, uma impressionante coerência. Suas idéias centrais permaneceram relativamente as mesmas, sendo rerepresentadas em cada um dos seus escritos, que, mais que meras repetições, constituem, nas palavras de Todorov, uma “repetição eternamente recomeçada” (p. 25).

Suas formulações provêm, em grande parte, da atmosfera de efervescência intelectual e política que caracterizou seu país no final da década de 10 e nos anos 20. Sua *intelligentsia* havia sido amadurecida por mais de um século em torno dos debates sobre as relações entre a Rússia e a modernidade. Em 1917, enfim, parte dela irá se engajar na primeira aplicação prática e, a princípio, bem-sucedida do marxismo, um dos diversos sistemas filosóficos por ela importados do Ocidente para explicar o “atraso” cultural nacional. Os “dez dias que abalaram o mundo” ocorreram pouco mais de um século após a “viagem de estudos” proporcionada à jovem nobreza do Império — elite de sua juventude cultivada — pelas vitoriosas campanhas européias que derrotaram Napoleão (cf. KOYRÉ, 1929:33). Esta viagem despertou nos intelectuais russos o nacionalismo associado a uma nova consciência do atraso nacional. No momento em que Bakhtin está concluindo seus estudos, esta intelectualidade não apenas irá finalmente derrubar a autocracia czarista, mas também colocará o país na vanguar-

da de um movimento revolucionário que pretendia mudar a face do mundo.

Quando me referi a uma efervescência política e cultural, usei os dois adjetivos pois, no caso russo, estes dois pólos, quase sempre relacionados, freqüentemente se antagonizaram. Na oposição que Alexandre Koyré estabelece entre as duas primeiras gerações de intelectuais que tematizaram o “problema nacional russo”, podemos perceber uma das primeiras manifestações desta tensão (cf. KOYRÉ, 1929:57). Em contraste com os oficiais liberais francófilos que citei acima, desbaratados pela brutal repressão que se seguiu ao movimento decembrista que lideraram, forma-se em torno do círculo de S. Raitch, professor da Universidade de Moscou, e do círculo que se reunia no Arquivo do Ministério das Relações Exteriores — cujos membros ficaram conhecidos como os “jovens dos arquivos” —, um grupo de intelectuais, dez anos mais jovens que os do primeiro, influenciados pelo idealismo alemão, apolíticos e românticos (cf. p. 46-65). Já nesta oposição emergia a dicotomia entre ocidentalistas e eslavófilos que marcará todo o debate intelectual russo no século XIX (cf. FERNANDES, 1982).<sup>18</sup> Esta tensão entre política e cultura parecia superada durante os primeiros anos da revolução, quando Bakhtin inicia sua produção e a vanguarda estética dos futuristas aliava-se à vanguarda política dos bolcheviques. Entretanto, na medida em que o poder desta última se consolidou e fortaleceu-se a liderança de Stalin, esta aliança se desfez, rompimento cujo marco é o suicídio de Vladímir Maiakóvski em 1930. Como se constatou depois, tais relações sempre haviam sido tensas (cf. JAKOBSON & POMOSKA, 1985:135-8).

Bakhtin é herdeiro desta polêmica, de diversas formas. Ele procurou, por exemplo, resolver essa dicotomia entre política e literatura propondo uma teoria literária que tenta desenvolver uma dimensão tanto estética quanto política. Sua obra parece ter-se nutrido intensamente da efervescência dos primeiros anos pós-revolucionários. Por outro lado, o reconhecimento de seu valor será extremamente prejudicado pelo endurecimento do regime nos anos 30. Na primeira fase de sua carreira, que vai, de acordo com a cronologia proposta por Todorov, até 1926, aparecem diversos artigos de natureza teórica geral. Já a partir de 1929, com a publicação do seu primeiro livro, *Problemas da Obra de Dostoiévski* (escrito, entretanto, em 1922, e que receberá uma nova versão em 1963 sob o título de *Problemas da Poética de Dostoiévski*), seus escritos concentram-se cada vez mais na teoria do romance, não sem antes disso ter passado três anos sem assinar qualquer trabalho publicado.

Neste mesmo ano, Bakhtin é preso, o que certamente reflete os primeiros sinais de endurecimento do regime soviético que caracterizou os anos 30. O motivo dos cinco anos de detenção no campo de concentração de Solovki — pena que, por motivos de saúde, será comutada em exílio no Cazaquistão

— não é conhecido. Todorov levanta vários dados que nos permitem supor que sua profunda relação com a religião ortodoxa, que raramente aparece nos textos teóricos que publicou, explique a sua condenação (1981:21).

No período que vai até 1926, no qual Bakhtin publica seus primeiros textos, quase todos enfocando temas teóricos gerais, ele lidera três diferentes círculos de estudos, cada um deles desfeito e reconstituído em função de suas mudanças para as diferentes cidades (Nevel, Vitébski e Petrogrado) nas quais exerceu sua modesta carreira de professor. Desde os “jovens dos arquivos”, estes círculos (*krnjok*) tornaram-se uma importante forma de organização da *intelligentsia* russa diante das dificuldades que a atividade universitária enfrentou nesse país desde os seus primórdios, vítima da censura czarista (cf. KOYRÉ, 1929:66, 127). Contemporaneamente aos grupos de Bakhtin, floresceram dois agrupamentos ilustres que marcaram o período: o Círculo Lingüístico de Moscou, integrado por Roman Jakobson, e o OPOIAZ (Sociedade de Estudos de Linguagem Poética), criado em 1917. Ambos serão responsáveis pela emergência da escola de teoria literária que ficará conhecida como “formalismo russo”.

Há uma quase unanimidade entre os comentaristas em reconhecer uma profunda correlação existente entre a teoria formalista e o movimento estético futurista. Por exemplo, Todorov afirma que este último “oferecia os *slogans* de seus poetas (Khléibnikov, Maiakóvski, Kutcheníkh)” aos teóricos formalistas, para deles “receber, como contribuição generosa, explicação e justificação” (1970:11). Alguns comentaristas, como Wolf-Dieter Stempel, vão além, afirmando que foi esta relação íntima que permitiu ao formalismo fundar a moderna teoria literária, rompendo o descompasso existente até então entre a crítica e a *praxis* poética, esta última geralmente muito mais avançada (1983:338). A verdade é que este movimento teórico, que entra em declínio simultaneamente ao futurismo, marcou fortemente os dois mais importantes críticos russos deste século, embora ambos cedo se tenham dele afastado: Roman Jakobson e o próprio Bakhtin. Preocupados em fundar uma reflexão verdadeiramente teórica sobre o fazer poético, os formuladores deste movimento acabaram recaindo em um certo positivismo que recusava a necessidade de uma reflexão filosófica sobre o sentido da obra de arte, concentrando-se apenas na análise de sua expressão material.

Menos do que o interesse pela “forma”, através do qual ficaram conhecidos, o que desagradava Bakhtin nos formalistas é, como explica num dos seus primeiros artigos [1924], esta pretensão de construir uma teoria literária independente de uma estética geral. Por outro lado, este é o texto em que fica mais clara a influência do neokantismo absorvido por Bakhtin através de Matvei Kagan, — organizador do primeiro círculo de que ele participa —,

que havia estudado na Alemanha com discípulos de Cassirer (cf. TODOROV, 1981:13). Embora nem o nome nem os conceitos de Kant apareçam explicitamente em nenhum momento do artigo, todo o esforço de construir uma filosofia que proporcionasse a fundamentação de uma verdadeira teoria científica da literatura repousa na distinção e na postulação da autonomia entre os domínios do conhecimento, da ética e da arte (cf. BAKHTIN, [1924]:40). Apesar deste esforço partir de uma crítica à poética formalista, ele inicia o artigo com o reconhecimento de que, naquele momento, “na Rússia, entregamo-nos a um trabalho extremamente sério e frutuoso no domínio da arte” (p. 24). Pelos trabalhos contemporâneos que cita, não há dúvida de que esta fecundidade relaciona-se com o trabalho daquele movimento, denominado por ele de “estética material”. Bakhtin reconhece que esta estética, como “hipótese de trabalho” e “consciente dos limites de sua aplicação”, pode tornar-se “fecunda, desde que apenas estude a *técnica da obra de arte*” (p. 29). Na verdade, a atitude de Bakhtin em relação aos formalistas parece muito mais a de aprofundar suas proposições metodológicas, fornecendo a elas bases filosóficas e estéticas, do que a de descartá-la. Segundo Todorov, o que o crítico russo censura nos formalistas é o fato deles ignorarem sua própria filosofia, o que o leva a radicalizar algumas de suas propostas originais, que traem uma profunda relação de filiação à tradição romântica (cf. 1985:11).

Entretanto, ao realizar esta apropriação, Bakhtin acaba por se afastar dos formalistas em vários pontos, o que não impediu que, curiosamente, ele fosse identificado com este movimento no Ocidente quando da tradução do seu livro sobre Dostoiévski. Por exemplo, ao contrário daquela escola que concentrava os seus estudos sobre a poesia, ele manifesta em seus estudos um claro interesse em identificar a especificidade do gênero romanesco. Como vimos antes, os artigos que se seguiram ao livro sobre Dostoiévski concentram-se neste tema. Estes textos sobre o romance se mantêm até 1953 em plano mais teórico, passando a concentrar-se, deste ano até 1941, na sua história, tudo isto seguindo a *cronologia* de Todorov (1981:24). No final deste período, escreve sua segunda monografia, *A Obra de François Rabelais e a Cultura Popular na Idade Média e na Renascença*, tese apresentada à Universidade de Moscou e parcialmente rejeitada. Segue-se então o único período do qual não há artigos conhecidos de Bakhtin, que vai de 1942 a 1952.

Vemos que, à medida que as restrições à atividade intelectual se intensificam na União Soviética, Mikhail Bakhtin, sofrendo de problemas sérios de saúde e condenado a dar aulas em instituições secundárias do interior, vai diminuindo a generalidade teórica de sua obra, concentrando-a em temas mais concretos. São as suas duas monografias, dedicadas à análise de dois autores específicos, que são inicialmente publicadas no Ocidente, em versões revistas

pelo autor, realizadas no período posterior a 1952, no qual, gozando de um clima político menos sufocante em seu país, Bakhtin retoma em diversos artigos suas discussões epistemológicas iniciais. As dificuldades enfrentadas por seus primeiros leitores ocidentais, — inicialmente apenas em contato com aquelas duas obras e destituídos dos artigos que fornecem seus fundamentos —, multiplicam-se quando aparece, no início da década de setenta, a “questão dos pseudônimos”.

A partir de 1973, diversos testemunhos começaram a se acumular afirmando que alguns artigos e livros publicados nos quatro anos que antecedem a publicação do *Dostoiévski*, durante os quais se supunha que Bakhtin não tivesse publicado nada, seriam de sua autoria, embora tivessem sido assinados por dois de seus discípulos mais próximos: Valerian N. Volotchinov (1894 ou 1895-1936) e Pável N. Medvedev (1891-1938). Os livros sobre os quais recaem estas suspeitas eram todos escritos em um estilo polêmico agressivo e visavam criticar sistemas teóricos como a lingüística estrutural, a psicanálise e o formalismo russo. Nem sempre precisos, estes testemunhos concordavam que os discípulos teriam agregado alguns elementos aos livros, como, por exemplo, o título de *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, assinado originalmente por Volotchinov (cf. TODOROV, 1981:16-9).

Uma complexa polêmica se seguiu a esta descoberta. A tendência crescente tem sido a de, pura e simplesmente, atribuir a Bakhtin a autoria destes textos. Porém, Todorov acrescenta alguns argumentos a esta discussão criticando esta solução simplista. Apesar da homogeneidade de pensamento que mantém com o restante da obra deste autor, os livros de cada um dos discípulos/pseudônimos apresentam estilos próprios (cf. p. 20). Por exemplo, os argumentos de Medvedev contra os formalistas são muito mais violentos do que os do artigo de Bakhtin a que me referi acima, tendo o primeiro escrito uma nova versão do livro sobre este tema ainda mais veemente, na qual o segundo não pôde interferir pois já estava exilado na Sibéria (cf. p. 21-2). Parece que a principal marca que os discípulos imprimiram às idéias de seu mestre, ao publicá-las sob sua assinatura, foi a de integrá-las mais intensamente às violentas polêmicas teóricas que marcaram o período. O critério que estabelecia o sucesso nestes debates acabou sendo a capacidade que cada um dos contendores obteve em convencer a elite política russa de sua coerência com a ortodoxia do marxismo oficial. Bakhtin, em parte talvez por temperamento, em parte talvez por maior tolerância, não quis pessoalmente marcar posições tão firmes e, mesmo depois da morte de seus dois discípulos, nunca assumiu publicamente a autoria destas obras, cujas idéias principais certamente são suas. É possível que também não o tenha feito em respeito ao risco que eles correram: Medvedev não teve suas críticas ao formalismo reconhecidas como

suficientes pelo regime soviético, sendo deportado e morrendo no exílio por seu pretensão desvio formalista (cf. p. 22-3).

A solução proposta por Todorov é então a de julgar o conjunto de obras assinadas por discípulos como pertencentes ao “círculo de Bakhtin” e não de autoria exclusiva deste último. Pelo contrário, esta autoria é identificada pelo nome do discípulo e do mestre unidos por uma barra (solução que também adotei neste trabalho), sinal que indica uma relação cuja natureza precisa — colaboração, substituição ou transcrição — permanece ambígua. Esta solução é coerente com os próprios pressupostos teóricos de Bakhtin, como pretendo mostrar no próximo capítulo. Para este autor, toda enunciação é parte de um diálogo e, portanto, não é de autoria exclusiva do seu emissor. A obra de Bakhtin é não só sobre o caráter essencialmente dialógico da cultura, mas também foi produzida de maneira radicalmente dialógica. Não apenas através do diálogo idealmente simétrico dos círculos intelectuais russos, que procuravam reproduzir o ambiente acadêmico e livre que quase sempre faltara a seu país, mas também com grande dose de violência e poder, na verdade ingredientes, em maior ou menor medida, de todo diálogo. Se a imprecisão autoral e o ambiente de censura e controle ideológico que caracterizaram a elaboração da obra de Bakhtin dificultaram a identificação precisa de seu “verdadeiro” pensamento, estes traços expressam um dos principais temas que ele procurou teorizar, resultando também como aspectos da enorme riqueza e complexidade de sua produção.

## 5. Romance e Cultura Popular

As dificuldades envolvidas numa tentativa de apresentação de uma visão de conjunto da obra de Bakhtin são inversas àquelas com que me defrontei ao descrever sua trajetória e contexto histórico. Neste último caso, enfrenta-se a ausência de dados precisos. Já a obra atribuída a Bakhtin é complexa, abrange temas os mais diversos, apresenta dúvidas quanto à natureza da autoria em alguns casos e, por fim, é periodicamente acrescida de inéditos redescobertos. Há, assim, várias formas de interpretar-se o conjunto de sua obra e ainda é difícil fazerem-se avaliações acerca do valor relativo de cada um dos panoramas traçados.

De qualquer forma, o livro de Todorov (1981) que tenho aqui utilizado está certamente entre os melhores, baseando-se em textos originais em russo. Comparativamente a outros estudos, este livro se destaca por uma ênfase nos artigos dos primeiros e últimos anos de sua obra, cuja tradução para o francês foi supervisionada por Todorov, sob o título de *Esthétique de la Création Verbale*,

versão selecionada da coletânea russa homônima. Esta escolha justifica-se, entre outros motivos, pelo fato de serem os textos desta fase os que apresentam uma reflexão epistemológica e metodológica mais abrangente, esclarecendo as escolhas filosóficas profundas das quais partiu Bakhtin. Entretanto, o aspecto de sua obra que nos interessa aqui, o tema da cultura popular, merece escassas três páginas (cf. p. 121-3).

Todorov, desde o seu título, destaca na obra bakhtiniana a importância da idéia de “dialogia”. Este conceito ao mesmo tempo expressa uma definição da vida social e uma postura que justificam seus posicionamentos estéticos e políticos. A vida social é descrita por relações dialógicas, onde as ações são sempre referenciadas a um outro, mesmo quando aparentemente digam respeito apenas ao próprio autor individual. Para Bakhtin, as ciências humanas não devem descrever as realidades que estudam como um todo acabado ou inerte. Cada elemento de seus objetos é parte de um imenso diálogo, por definição, aberto e infundável. Por outro lado, vários de seus livros são defesas apaixonadas de autores cujas obras apresentam o mundo como esta realidade concreta e contraditória.

Esta superposição de planos produz um dos pontos mais controversos de sua obra, ou seja, as críticas que dirige a escritores “monológicos”, como Tolstói e Turgueniev (cf. TODOROV, 1981:99-100; SCHNEIDERMAN, 1983:71).<sup>19</sup> Esta classificação é, em primeiro lugar, contraditória, uma vez que, se o universo da comunicação verbal humana é irremediavelmente dialógico, nenhuma obra é inteiramente autocentrada. A solução proposta por Todorov é a indicação de que, na maioria dos textos de Bakhtin, esta oposição aparece mais matizada. Ela, na verdade, oporia uma dialogia implícita e explícita, *in absentia* e *in praesentia*. Os autores de particular predileção de Bakhtin — Rabelais, Goethe, Dostoiévski, Gogol etc. — se caracterizariam por não apenas concretamente dialogar com seus antecessores e com o seu tempo, mas por incorporar estas vozes em suas obras sem retirar a sua autonomia. Este ponto pode ser ilustrado pela conclusão do estudo intitulado “Do Discurso Romanesco”, onde são contrastados os romances de cavalaria e o *Dom Quixote* de Cervantes, cada um deles representando uma das “duas linhas estilísticas do romance europeu”. O primeiro se relaciona com o discurso “vulgar” e extraliterário através de uma atitude de oposição na qual só sobressaem “idéias elevadas e nobres”, ligadas a contextos “sublimes, históricos e nobres” ([1934-5]:198). Já Cervantes constrói, justamente a partir do contraste entre estes dois discursos, encarnados por Dom Quixote e Sancho Pança, sua obra-prima na qual se sobrepõe o ponto de vista do último sobre o primeiro, que tem toda sua unilateralidade denunciada (cf. p. 200). Embora estas formulações tenham uma grande importância para a elaboração de uma teoria da cultura popular,

permanece a questão para a teoria literária: sobre que bases assenta o inegável valor literário de autores como Tolstói e Turgueniev?

Felizmente, não nos cabe aqui discutir a resolução deste problema, que, no entanto, nos permite ilustrar alguns aspectos da obra de Bakhtin. Talvez em parte devido a seu interesse pela literatura, em parte pelas influências que recebeu do marxismo, suas posições sejam freqüentemente valorativas. Esta é a única questão que discute Todorov ao comentar o tema da cultura popular na obra de Bakhtin; isto é, o fato deste autor apresentar a cultura popular de forma valorativamente positiva. Todorov conclui, convincentemente, que isto se deve, como desenvolverei mais adiante, às suas profundas convicções epistemológicas e filosóficas (1981:123). Diga-se de passagem, esta valorização é comum em toda a bibliografia clássica do folclore, contraponto talvez necessário, embora por vezes exagerado, ao etnocentrismo com o qual a cultura popular é comumente vista.

Além disso, a grande admiração que Bakhtin experimenta por determinados romancistas expressa sua relação particular com este tipo de intelectual. Nos Círculos de Bakhtin, como ocorria em muitos contemporâneos, participavam artistas plásticos, escritores e músicos, o que é importante para se avaliar a íntima ligação entre as idéias de formalistas e futuristas russos. Ao longo de todo o livro sobre Dostoiévski, Bakhtin ressalta como o “princípio polifônico”, uma radicalização da linha dialógica do romance europeu, é uma conquista da obra deste grande escritor para o “pensamento artístico” (cf. 1961). O mesmo, no fundo, ocorreria na obra de François Rabelais: ela não é vista como uma mera fonte da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, o seu autor é tratado como alguém que forneceu intuições riquíssimas para a compreensão de sua dimensão sociológica.

A valorização do romancista como intelectual tem motivos teóricos profundos, não podendo ser meramente explicada pela pouca especialização do intelectual russo, que poderia ser relacionada com a incipiência da autonomização e da institucionalização de seu campo intelectual no início do século. Para Bakhtin, a língua é a porta de entrada para o estudo da sociedade e da cultura. Ele mesmo chega a afirmar que a palavra “é o modo de relação social mais puro e mais sensível” (BAKHTIN/VOLOTCHINOV, [1929]:31). Para Bakhtin, portanto, nada mais natural do que tomar aqueles cujo ofício é criar através das palavras como interlocutores e não meramente como objetos.

Em sua coletânea sobre teoria do romance (1984), vários artigos insistem sobre a originalidade do gênero romanesco em oposição aos demais gêneros literários. Diferentemente dos formalistas que enfatizavam a distinção entre o discurso artístico e o cotidiano, e postulavam a autonomia do primeiro em relação ao segundo, Bakhtin não privilegiou o estudo da poesia sobre a prosa.

Ele procura mostrar que o romance é um gênero qualitativamente distinto dos demais. Ao contrário destes, que através de seus cânones procuram depurar a linguagem cotidiana, a prosa romanesca incorpora não só as formas desta linguagem não-artística — confissões, cartas, relatos de viagem etc. —, como os próprios gêneros canônicos artísticos. Esta diversidade estilística, que pela convivência de estilos alterna seus significados intrínsecos através desta íntima convivência, se soma à conjugação de diversos dialetos sociais que se alternam no seu interior. Tudo isto constitui o “plurilingüismo” que marca por excelência o romance (cf. [1934-5]:122-151). Por tudo isto, é fácil perceber-se por que este gênero, sem cânone, aberto, integralmente dialógico, interessa tão profundamente a Bakhtin. Ele chegará a dizer que no romance “nasceu, em certa medida, o futuro de toda a literatura” ([1941]:472). Mais do que o cultor de um gênero que agrada a Bakhtin, o romancista é alguém que, na sua prática criativa, reflete sobre a natureza da língua e sua centralidade nas relações sociais.

A base teórica das suas reflexões pode ser encontrada nas suas hipóteses sobre a natureza da linguagem. O estudo desta última, segundo ele, deve assumir um caráter sociológico. Neste sentido, fazendo parte dos ensaios polêmicos assinados por seus discípulos, *Marxismo e Filosofia da Linguagem* é uma crítica à proposta saussuriana de, a partir da famosa oposição entre “*langue*” e “*parole*”, constituir a lingüística como ciência autônoma, tendo como objeto um fenômeno irreduzível a qualquer outro. Para Bakhtin/Volotchinov, a análise do signo não deve ser desvinculada “das formas concretas da comunicação social”, nem estas “de sua base material (infra-estrutura)” ([1929]:41). Tomar uma língua como um código dado é esquecer as lutas sociais que se projetam nas suas diversas apropriações e que o romance tematiza exemplarmente.

Ao destacar no gênero romanesco a ausência de cânones formais, Bakhtin mostra que as teorias que procuravam examiná-lo a partir de uma suposta “unidade de estilo” atribuíam-lhe, na verdade, características mais adequadas a outros gêneros ([1934-5]:90). O estruturalismo, com sua ênfase no aspecto significativo da linguagem, fundamenta esta visão formalista. Para contrabalançar esta influência, Bakhtin aproxima-se da pouco conhecida corrente neo-humboldtiana liderada à época por Karl Vossler, que enfatiza o caráter ativo e criativo da enunciação. Por sua vez, ele critica também esta corrente por conceber o discurso como sendo sempre de natureza individual. Assim, *Marxismo e Filosofia da Linguagem* pretende uma superação dialética da oposição entre as duas principais orientações da lingüística de seu tempo: o “subjetivismo individualista” de Vossler e o “objetivismo abstrato” de Saussure. Segundo Bakhtin, não é o indivíduo a força criativa da língua, pois, como demonstram os estruturalistas, a consciência lingüística individual é socialmente produzida, mas

sim a interação verbal pela qual a sociedade dialogicamente se constitui.

Toda esta argumentação não chega propriamente a resultar na proposta de uma metodologia ou teoria sistemática da língua. O livro confessadamente pretende apenas avançar algumas possibilidades da orientação de estudo que sugere. Sua última parte, uma análise do chamado “discurso indireto livre”, é uma aplicação aos estudos literários da sua teoria da enunciação e do dialogismo. Ela compõe uma das principais vertentes de estudo presentes na obra de Bakhtin, cujo ponto alto é a monografia sobre Dostoiévski. O livro sobre Rabelais faz parte da segunda vertente principal, que versa propriamente sobre a história do romance.

Nos artigos desta segunda vertente, o folclore aparece como uma “fonte” decisiva para a evolução do romance ocidental. Comparando a forma romanesca com a da narrativa épica, Bakhtin mostra como a passagem do último para o primeiro contou com a influência decisiva do folclore. Este, através de seu gosto pelo riso, pela paródia, pela licença, influenciou a literatura na direção de uma maior abolição das distâncias hierárquicas ([1941]:451). Ao analisar mais de perto a evolução do romance ocidental, quando distingue as suas principais linhas descritas acima, Bakhtin estabelece uma de suas diferenças através da relação que entretiveram com a cultura popular, fonte natural de plurilingüismo. Enquanto os representantes da primeira linha “vão para o plurilingüismo de alto a baixo”, condescendendo lentamente uma gradual participação destes dialetos excluídos da definição do “literário”, a segunda linha opera de baixo para cima: “das profundezas do plurilingüismo sobem para as mais altas esferas da linguagem literária e as invadem” ([1934-5]:212-3). Cervantes e Rabelais trarão a cultura popular e suas diversas manifestações para o romance, transformando-o no “microcosmo do plurilingüismo” (p. 223). É sob o pretexto de iluminar as fontes populares que tornaram possível a obra literária de Rabelais que Bakhtin produzirá uma análise profunda e original sobre esta cultura.

## 6. Liminaridade e Ambivalência

Tanto *Les Rites de Passage* quanto *A Obra de François Rabelais* tornaram-se obras clássicas das ciências sociais e não é minha intenção resumi-las detalhadamente. Meu objetivo é, concentrando-me na comparação entre os conceitos de liminaridade e ambivalência, identificar um ponto em comum entre estes dois intelectuais. Neste confronto, por outro lado, surgirão também as diferenças que refletem as especificidades de suas obras e trajetórias, já tratadas anteriormente.

Um dos pontos frisados por historiadores dos estudos de folclore, como Burke e Ortiz, é o de que seus praticantes tradicionalmente caracterizaram a cultura folclórica por sua estabilidade. Contos e costumes seriam preservados por centenas de anos pelas comunidades camponesas na medida em que permaneciam isoladas da cultura urbana. Entretanto, desde suas primeiras manifestações sobre o tema, Arnold van Gennep criticou esta visão estreita a partir de sua definição do folclore como uma “ciência biológica”:

Se o folclore se ocupa dos fatos antigos, históricos e arqueológicos, apenas o faz acessoriamente [...]. Mas o que interessa ao folclore é o fato vivo direto; é, se preferirmos assim, a biologia sociológica, como fato de etnografia. [...] a vida social muda sem cessar, e, em consequência, as investigações folclóricas não podem cessar” (1924:28-9).

Esta influência das ciências biológicas não é um traço raro entre os estudiosos do folclore, muito pelo contrário. Esta disciplina, assim como a própria antropologia, foi fortemente influenciada pela história natural e pelos seus métodos de trabalho, como, por exemplo, na concepção de pesquisa de campo. A “mania classificatória” é um outro aspecto recorrente na história da disciplina. Para Ortiz, a botânica teria sido um dos modelos de referência mais importantes na formação do pensamento antropológico.<sup>20</sup>

Não foi desta forma, porém, que o paradigma biológico influenciou a obra de van Gennep. Isto pode ser visto claramente recordando-se as suas restrições a classificações rígidas, como aquelas aplicadas a narrativas orais. Se os fenômenos folclóricos são “vivos”, não é porque eles se enquadrem em categorias discretas, mas porque, pelo contrário, são dinâmicos e mutáveis. Não é à-toa que o seu livro teórico mais importante é exatamente sobre os “ritos de passagem”, uma vez que estas cerimônias são justamente aquelas nas quais este aspecto da vida social é enfatizado.

O início do livro concentra-se justamente na questão da classificação dos ritos. Durante todo ele, seu autor ressalta que suas intenções teóricas são modestas. Haveria vários tipos de rituais e van Gennep pretende apenas identificar uma nova modalidade. Nem todos os ritos presentes nas situações que seriam mais características dos rituais de passagem — como as de nascimento, iniciação etc. — podem ser enquadrados nesta categoria nova (cf. p. 15 e p. 276-7). Mais do que isto, a classificação não é exaustiva e um mesmo ritual pode ser enquadrado em mais de uma categoria, dependendo do ponto de vista que se esteja enfatizando. Assim, a descrição das classificações anteriores é precedida de uma nota de cautela: “Mesmo tentando agrupar todos esses

ritos com a maior clareza possível, eu não dissimulo que, como se trata de atividade, não se poderia atingir nessas matérias uma classificação tão rígida como pode ser a dos botânicos, por exemplo” (p. 15).

Sem nos estendermos neste capítulo preliminar do livro de van Gennep, uma hipótese pode ser arriscada quanto à diferença entre as classes anteriores e o novo tipo de ritual que ele propõe identificar. Enquanto as classificações anteriores selecionavam as ações rituais pela forma de sua eficácia, ou seja, a partir da maneira como o efeito pretendido pelo praticante era atingido (simpatia ou contágio, direta ou indiretamente, por prescrições ou proibições etc.), a identificação das cerimônias de passagem destaca o processo que o ritual simboliza. No primeiro caso, trata-se da *forma* pela qual o rito atinge o fenômeno do qual é objeto; no segundo, do *conteúdo* deste último. Talvez se possa dizer que, nas classificações anteriores, os antropólogos, descrevendo os procedimentos mágico-religiosos como operações técnicas equivocadas, procuravam identificar como os nativos justificavam sua crença naquelas ações irracionais. Já no livro de van Gennep, tais procedimentos são vistos muito mais pelo seu aspecto expressivo do que pelo eficaz.<sup>21</sup> É possível que isto explique por que o conceito de “ritos de passagem” continue sendo usado pela antropologia, enquanto termos como “simpatia”, “animismo”, “dinamismo” etc. tenham sido praticamente abandonados. De qualquer forma, van Gennep não parece ter-se dado conta destas diferenças e sempre insiste em apresentar sua classificação como uma entre outras.

Como o próprio termo indica, estes rituais marcam uma passagem de um estado a um outro. O que aproxima as diversas cerimônias que são assim classificadas não é uma “lei”, mas, como esclarece van Gennep em *La Formation des Légendes*, um “esquema”. Este último é constituído por uma seqüência de atos que simbolizam três momentos: um de separação, um de margem e um, por fim, de agregação. Após ter o seu afastamento do estado prévio assinalado ritualmente, o indivíduo que passa por tal seqüência de ritos permanece durante certo tempo num estado “liminar”, que só será encerrado com sua integração ao novo estado.

Os chamados ritos de iniciação fornecem um modelo paradigmático deste esquema e são aqueles que merecem maiores atenções, comentários e ilustrações. Assim, na maioria das sociedades, os noviços inicialmente recebem “marcas” que os afastam do estágio infantil (mutilações, tatuagens, corte de cabelo etc.), permanecem um determinado tempo reclusos, o que corresponde ao “estágio liminar”, para depois serem agregados ritualmente à sociedade dos indivíduos adultos. Antes de apresentar exemplos, porém, van Gennep procura estabelecer as diferenças entre a “puberdade biológica” e a “puberdade social”, refutando os autores que explicam a iniciação a partir de mecanismos

meramente fisiológicos (cf. p. 93-101). Embora hoje esta distinção possa parecer óbvia para qualquer cientista social, o empenho deste autor em estabelecê-la mostra-nos que seu “biologismo” não era tão mecânico como poderia parecer.

Além de passagens nitidamente sociais, como a iniciação e o casamento, estes ritos também dramatizam acontecimentos naturais com fortes repercussões na sociedade, como o nascimento e a morte. Embora não desenvolva este ponto, van Gennep conclui o seu livro *identificando* nestas cerimônias uma “idéia grandiosa”, a de “ligar as etapas da vida humana às da vida animal e vegetal” e, através dos ritos — menos discutidos em seu livro, que assinalam ciclos sazonais e cósmicos —, também “aos grandes ritmos do universo” (p. 279).

Pelos exemplos mais diversos que utiliza em seu livro, ele parece associar a presença deste tipo de rituais principalmente às sociedades em que o “elemento mágico-religioso” predomina sobre os demais (cf. p. 19-20). Seus exemplos são assim tomados, na sua maioria, de etnografias de sociedades primitivas, do folclore europeu e de sociedades tradicionais como a Índia e a China. É importante ressaltar que esta delimitação nunca é claramente explicitada no texto. Na verdade, ela reflete uma postura da antropologia e da “ciência das religiões” do século passado de assimilar estas sociedades e segmentos como aqueles caracterizados por um pensamento não-científico. No caso do folclore, esta assimilação reflete-se na representação do povo como o “selvagem moderno” (cf. ORTIZ, 1985:21).

Ao contrário de van Gennep, que não chegou a desenvolver uma teoria definida acerca da cultura popular, Bakhtin fez uso expresso desta expressão no título de sua obra sobre Rabelais. *Narodnaya kul'tura*, termo russo presente no título original, é uma tradução do termo alemão *Volkskultur* (*Cultura do povo*), cunhado por Herder (cf. BURKE, 1989:49). Como mostra Norbert Elias, o termo *Kultur* é uma expressão do romantismo alemão, do qual Herder foi um dos principais precursores (ELIAS, 1990:23-50), e que se difundiu pela Europa Oriental no século XIX. Sendo uma reação à dominação cultural francesa, o termo só foi tardiamente incorporado às ciências sociais francesas, não fazendo parte do vocabulário nem de Durkheim, nem de Mauss, nem de van Gennep.

Num dos seus textos em que estuda mais diretamente a influência da cultura popular sobre a evolução do romance, Bakhtin [1937-8] propõe um novo conceito, o de “cronotopo”. Ele define este termo como “a correlação essencial das relações sócio-temporais, tal como foi assimilada pela literatura” (p. 273). Embora relacione este conceito a descobertas da física e da biologia modernas, a fonte principal para sua criação parece ser, como o autor esclai-

rece em uma nota de rodapé, a “Estética Transcendental” da primeira *Crítica* kantiana. Bakhtin, partindo da idéia de que a percepção do mundo é sempre mediada por categorias, principalmente as de tempo e espaço, propõe uma sociologização destas categorias, num movimento paralelo ao que era realizado por sociólogos também influenciados pelo neokantismo do período, como era o caso de Durkheim (1912:12-8) e de Georg Simmel (1971). O uso deste conceito não é, como esclarece Todorov, restritivo, ele “não se relaciona simplesmente à organização do tempo e do espaço, mas também à organização do mundo” (1981:129). Ainda segundo este comentarista, o termo “cronotopo” pode ser considerado quase como um sinônimo de gênero, já que este se define, segundo Bakhtin, por apresentar ao leitor um modelo de mundo particular (cf. p. 127-8).

Na formação do gênero romanesco moderno, Bakhtin concede um papel privilegiado ao que chama de “cronotopo folclórico”. Na Idade Média, este se teria expressado principalmente através de epopéias satíricas e paródicas onde emergem as figuras do “trapaceiro”, do “bufão” e do “tolo” (“*frippon*”, “*buffon*” e “*sol*”, respectivamente) ([1937-7]:305). Nelas, a realidade convencional e hierarquizada da sociedade medieval é ironizada e denunciada (cf. p. 308). É este humor livre e desmitificador que constitui a base da obra rabelaisiana, caracterizada por imagens grotescas ligadas ao “baixo corporal”. A descrição que Bakhtin realiza desta obra acaba transformando-se num verdadeiro tratado sobre a cultura medieval e renascentista, onde, a partir das imagens utilizadas pelo escritor francês, revela-se toda sua riqueza e multiplicidade.

Segundo Bakhtin, o principal traço do estilo rabelaisiano é o uso do “realismo grotesco”. Este último adjetivo expressa uma atitude oposta à do cânone clássico que apresenta a realidade sob o seu ponto de vista acabado, completo, com suas fronteiras rigidamente delimitadas. O próprio termo “grotesco” provém da descoberta de pinturas ornamentais da Antiga Roma que representavam as espécies naturais se metamorfoseando umas nas outras, expressando, nas palavras de Bakhtin, a violação dos “reinos naturais” no “quadro habitual do mundo” (p. 41). Nas descrições de Rabelais há uma ênfase particular na apresentação do corpo humano. Contrariamente à sua descrição clássica, na qual ele aparece harmônico, completo e perfeito, ele surge em situações de gravidez, velhice, obesidade, despedaçamento etc. (p. 34). Ao invés de equilíbrio e sobriedade, as descrições de Bakhtin são marcadas pelo exagero, pelo excesso, pela profanação (cf. p. 312).

Desde o início do seu livro, Bakhtin deixa claro como o retrato da cultura popular que o escritor francês nos apresenta afasta-se da “concepção estrita de Herder e dos românticos” (p. 11). Falta a estes autores a percepção pro-

funda da importância do riso para as manifestações da cultura popular. O lugar da expressão desta cultura não seria o rural, mas a praça pública (cf. p. 149), e seu ritual característico, o carnaval (cf. p. 219). Esta postura associa-se ao postulado de que a festa seria uma “forma primeira” de civilização humana (cf. p. 17). Embora regidas pelas “leis da liberdade” (p. 15), estas

festividades têm sempre uma relação marcada com o tempo. Reencontra-se constantemente em sua base uma concepção determinada e concreta do tempo natural (cósmico), biológico e histórico. Além disso, as festividades, em todas as fases históricas, ligaram-se a *períodos de crise*, de subversão na vida da natureza, da sociedade e do homem. A morte e a ressurreição, a alternância e a renovação sempre constituíram os aspectos marcantes da festa (p. 17).

Neste trecho, as festas populares são apresentadas claramente como ritos de passagem que dramatizam justamente as transições biológicas e da natureza descritas por van Gennep. Ao mesmo tempo, vividas como transformações, elas também possuem um aspecto de crise, tal como eram definidas pelo etnógrafo francês através do conceito de margem. Este último define não apenas um conjunto de procedimentos rituais intermediários dentro da seqüência do esquema cerimonial descrito por van Gennep, mas também um estado específico vivido por indivíduos e coisas envolvidos nestas cerimônias, o de liminaridade.<sup>22</sup> Ele chega mesmo a admitir que este estado possua, em diversos casos, uma autonomia em relação aos conjuntos cerimoniais (1909:265).

A essa idéia associa-se um princípio fundamental elaborado por van Gennep e que estaria na base da lógica dos ritos de passagem: o de rotação (“*pivotement*”) da noção de sagrado. Segundo este princípio, “o sagrado não é [...] um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas” (p. 16). Como ilustra o bramanismo, as noções de pureza e impureza são relativas e, em diversas situações, indivíduos passam de um estado puro para um impuro e vice-versa. Todas estas passagens produzem perturbações na vida social e individual, e os ritos de passagem existem exatamente para “diminuir [seus] efeitos nocivos” (p. 17). Esta interpretação da noção de sagrado é coerente com a própria raiz etimológica da palavra nas línguas semíticas, associada à idéia de separação, como nos mostra Mary Douglas (cf. 1966:8). Entretanto, esta teoria vai de encontro a um dos princípios fundamentais da sociologia durkheimiana, exposta em *Les Formes Élémentaires*: a afirmação do caráter radicalmente heterogêneo das noções de sagrado e profano.<sup>23</sup>

Neste sentido, é interessante notar que, das quatro resenhas que Marcel Mauss escreveu para o *Année Sociologique*, como responsável pela seção de sociologia da religião, sobre livros de van Gennep, a que contém críticas mais duras é a dedicada a *Les Rites de Passage*, justamente a obra que a posteridade reconheceria quase unanimemente como a mais importante deste autor. Inicialmente, Mauss, transparecendo uma grande irritação com o trabalho que analisa, afirma que seu autor “vê apenas passagens”, encontrando-as nos mais diversos fenômenos e abrangendo “praticamente todas as questões que podem ser colocadas à ciência das religiões” ([1909-12]:553-554). Mais adiante, diz que definir todo rito como uma passagem é um truísmo, mas, por outro lado, reconhece que “o objeto do livro não é estabelecer essa concepção geral” (p. 554). Logo em seguida a este preâmbulo contraditório, Mauss descreve sua principal discordância em relação ao livro, utilizando-se da análise de um tipo de ritual que já merecera dele e de Henri Hubert um importante ensaio: o sacrifício, citado por van Gennep como um rito de passagem. A consagração da vítima sacrificial não poderia ser definida, segundo Mauss, como um “rito de separação”. Tal denominação seria “arbitrária”, pois, se através deste ato ela saíria do mundo profano, ao mesmo tempo também entraria no sagrado.

Essa contestação de Mauss esquece, porém, as conseqüências do princípio de rotação do sagrado — mesmo que, por outro lado, dê a impressão de tê-las ao menos pressentido, dada a sua reação violenta ao livro de van Gennep. Para este último, a passagem de um objeto para o domínio da liminaridade não é a entrada em um território de fronteiras nítidas. Dessa forma, o sagrado e o profano não se poderiam opor de forma tão absoluta como supunham as teorias da Escola Sociológica Francesa. A margem é, pelo contrário, o lugar da imprecisão de fronteiras e, ao mesmo tempo, o momento a partir do qual se determina o valor dos atos que o antecedem e que lhe sucedem, os de separação e agregação, chamados também por van Gennep de pré-liminares e pós-liminares (cf. p. 27). Dizer que esses dois tipos de ritos, como propõe Mauss, seriam mais bem definidos como “ritos positivos” e “ritos negativos”, mesmo concedendo que a combinação entre os dois é inextricável (cf. MAUSS, [1909-1912]), é ignorar o relativismo que a teoria dos ritos de passagem pretende introduzir no estudo do ritual.

Entretanto, ao contrário do que Mauss chegou a temer, van Gennep de fato não procurou transformar *Les Rites de Passage* numa teoria geral dos rituais, e ainda menos levar às últimas conseqüências suas potencialidades, pois, como mesmo seu crítico reconhecia, o livro abrangia “quase todas as questões abarcadas pela ciência das religiões”. Mesmo no momento em que foi mais influenciado pelo evolucionismo vitoriano, este autor nunca se sentiu totalmente

à vontade teorizando, o que torna suas contradições mais compreensíveis. Não devemos, no entanto, tomar este traço como sinal de seu pretensão pouco valor intelectual.<sup>24</sup> Como mostrei acima, essa atitude de cautela teórica articula-se com um respeito pelo trabalho etnográfico pioneiro, pouco comum no meio intelectual francês de seu tempo. Mesmo que tendamos hoje a concordar com Mauss sobre a inadequação da forma expositiva do livro, inspirada pelo método comparativo evolucionista, van Gennep termina sua exposição afirmando que a prova para suas hipóteses só poderia ser obtida quando um etnógrafo observasse uma sucessão completa destas cerimônias (cf. p. 269).

Essa mesma timidez teórica fez com que van Gennep não formulasse claramente as diferenças entre as culturas primitivas e folclóricas, que convivem nos exemplos de seu livro. No *Manuel*, onde ele se contenta com uma delimitação aproximativa do folclore, os ritos de passagem deixam de ser utilizados numa discussão sobre os mecanismos que operam em um conjunto de rituais para se tornarem uma mera “etiqueta” com que ele classifica um certo número de cerimônias e costumes camponeses franceses. Este item, que recebe o título de “Do Berço à Tumba”, refere-se apenas às etapas da vida do indivíduo, não incluindo cerimônias cíclicas sazonais.

Bakhtin, ao contrário, não só propõe uma distinção nítida entre a cultura popular e o que ele chama de “cultura oficial”, como também discute as relações existentes entre aquela e a primitiva. Para ele, a comunidade primitiva seria dominada por uma temporalidade ao mesmo tempo produtiva, coletiva e cíclica, ligada ao labor agrícola (cf. [1937-8]:351-4). Os ciclos biológicos, naturais e cósmicos formam nesta uma unidade “não refletida”, mas vivida concretamente pelos membros desta sociedade (cf. p. 356). Com a emergência da sociedade de classes, esta unidade primordial cindir-se-ia: dissociar-se-iam valor de uso e valor simbólico, vida coletiva e vida privada, trabalho e ritual (cf. 356-8). Embora este processo se tenha acelerado com o desenvolvimento da sociedade de classes, “no tesouro da língua, e nas diversas formas do folclore, persistiu a unidade total do tempo e uma atitude comum e laboriosa a respeito do mundo e de seus fenômenos” (p. 361).

Vemos, portanto, que, diferentemente de van Gennep e de acordo com os folcloristas tradicionais, Bakhtin supõe que as manifestações folclóricas, como, por exemplo, o carnaval, carregam fragmentos antigos e conservados de “um mundo tão imenso quanto rico” ([1965]:218). Eles proviriam dessa hipotética “comunidade primitiva” composta por indivíduos em unidade integral com o grupo social e com a natureza, lembrando a “solidariedade mecânica” durkheimiana, apenas com o acréscimo de uma relação com o mundo natural estranha ao esquema do sociólogo francês. Já van Gennep, na sua citada resenha de *Les Formes Élémentaires*, critica a tendência de se ver a

sociedade australiana privilegiando apenas o “elemento coletivo”. Ele critica Durkheim por negligenciar “a influência, formativa de instituições e crenças, de vários indivíduos” (*apud* LUKES, 1985:526). No caso da cultura folclórica, o etnógrafo francês sempre considerou a questão da relação entre o indivíduo e a coletividade como central, mas ressaltando que sua definição deve ser específica em cada caso estudado (cf. 1924:25).

Para Bakhtin, como a cultura popular emerge na sociedade de classes, ela é, por natureza, cindida. Para este autor, ela define-se sempre por oposição à “cultura oficial”. O “riso” e a “paródia”, que, como vimos, são constitutivos do popular na sua visão, seriam conseqüências do “estado de separação (progressiva) entre a produção, o rito e a vida corrente” ([1937-8]:356).

Para compreendermos melhor a relação entre “cisão” e “reflexão” na cultura popular, tal como ela se apresenta para Bakhtin, é necessário lançar mão de uma discussão na qual ele a explora do ponto de vista lingüístico, que, como vimos, é chave para este autor. Mostrando como a convivência de diferentes línguas numa mesma sociedade repercutiu sobre a evolução do romance, ele mostra que tal convivência não é automaticamente transformadora, citando um exemplo hipotético:

[...] o camponês analfabeto, a distâncias infinitas de todo centro, mergulhado ingenuamente numa existência quotidiana que ele considerava imutável, vivia no meio de vários sistemas lingüísticos [...] Eram línguas diferentes [...]. Mas elas não eram *dialogicamente* correlacionadas na consciência lingüística do camponês. Ele passava de uma a outra sem pensar, automaticamente [...]. Ele não sabia ainda ver a linguagem [...] com “os olhos” de uma outra linguagem, por exemplo, ver a linguagem e o mundo quotidiano a partir da linguagem da prece, da canção ou *vice-versa* ([1934-5]:116-7).

Aqui reaparece a questão da verdadeira natureza do *dialogismo* para Bakhtin, um dado da vida social e, ao mesmo tempo, um valor. A sua solução novamente é distinguir vários tipos de relação dialógica. No caso hipotético citado acima, a única relação entre os vários mundos é a de exclusão. Ela seria, em certo sentido, fracamente dialógica. No caso da Idade Média, tal como Bakhtin a descreve em *Rabelais*, a cultura cômica satirizava a seriedade dos rituais oficiais e gozava de uma certa tolerância na medida em que se restringia a momentos ritualmente demarcados de licença. O diálogo entre a cultura popular e a oficial era limitado, pois se esses mundos “existem lado a lado, eles não se fundem, não se misturam” ([1965]:104). A obra de Rabelais encarna

um terceiro momento, de pleno dialogismo, o da Renascença, quando “mil anos de riso popular” se unem ao “saber humanista” e à “alta técnica literária”. Com esta união,

o riso da Idade Média, ao nível do Renascimento, tornou-se a expressão da nova consciência, livre, crítica e *histórica* da época. E se ele pôde tornar-se tal, foi unicamente porque, depois de mil anos, no curso da Idade Média, os brotos e embriões deste carácter histórico e seu potencial estavam já inteiramente prontos (p. 81).

No contraste entre a primeira e a segunda frase desta citação, está grande parte das ambigüidades de Bakhtin acerca da identidade da cultura popular. Por um lado, ela se define por uma certa inconsciência que torna necessária a intervenção de um intelectual erudito para que ela assuma, por fim, o seu papel histórico. Esta inconsciência reflete-se no papel reativo que ela desempenha no processo de cisão social. Ela não iniciou a separação entre as classes e, ocupando nela um papel subordinado, tornou-se então o lugar da “inversão”, mesmo que meramente ritual, deste mundo hierarquizado. Por outro lado, a ação desta cultura não é inteiramente reativa. Para explicar este ponto, Bakhtin teve que lançar mão da postulação do carácter milenar da tradição folclórica, traço do pensamento folclórico que o levou muitas vezes a ser tachado de conservador (cf. ORTIZ, 1985:36-9). Entretanto, o sentido desta hipótese na sua obra não é conservador, muito pelo contrário. Ele em grande parte reflete, no plano da história literária, o debate em torno da relação entre vanguarda e proletariado travado no seio do marxismo e que tantas consequências teve na história moderna de seu país.

Outro sinal das ambigüidades de Bakhtin é a nota de rodapé que coloca no final da citação sobre “o camponês analfabeto”. Nela, Bakhtin reconhece simplificar um pouco a questão e que “numa certa medida, o *verdadeiro* camponês sempre soube fazê-lo e o fazia [i.e., “ver a linguagem com os olhos de uma outra linguagem”]” ([1937-8]:117n, grifo meu). Para Bakhtin, a cultura popular é intrinsecamente dialógica e daí o seu potencial carácter transformador. Porém, fica implícito que a palavra “verdadeiro” tem mais um sentido valorativo do que factual.

Em alguns momentos de sua argumentação, Bakhtin deixa entrever como ele caracteriza sua definição do povo como uno e, ao mesmo tempo, passando por transformações em sua evolução histórica. Referindo-se à concepção temporal subjacente ao estilo grotesco, ele afirma que ela sofreu um desenvolvimento determinado. De início, excessivamente preso às alternâncias periódicas

naturais, ele possui um caráter cíclico, mas, em seguida, ele “eleva-se até a percepção do tempo histórico”, tomada de consciência que “despertou com um vigor excepcional na época do Renascimento”. A obra de Rabelais é apresentada como uma “nova percepção histórica” que confere às imagens populares “um outro sentido, conservando seu conteúdo, sua matéria tradicionais” ([1965]:34).

Se a crítica às “trevas góticas”, produzida pelos intelectuais renascentistas, conseguiu ser produtiva, isto se deveu, na interpretação de Bakhtin, à assimilação de um traço constitutivo fundamental do riso popular: a sua ambivalência. Ele é bem claro neste ponto: a sátira da festa popular expressa um sentimento “positivo e não-niilista” (p. 273). As etapas de crise e de passagem dos antigos rituais agrários concluíam-se com a regeneração da vida e o renascimento das estações. A morte é uma etapa necessária deste processo. Bakhtin prefere, inclusive, não usar, ao longo do seu livro sobre Rabelais, o termo *paródia*, substituindo-o por outro, traduzido na versão francesa como “*travestissement*”. Assim, por exemplo, quando a gula dos monges medievais era “travestida” pela literatura satírica de expressão popular, a crítica à hipocrisia do clero não exclui a celebração do sabor do vinho e da comida. De forma ambivalente, ela também inclui um elogio da abundância que deve reinar no mundo novo que renascerá do antigo (cf. p. 289-91).

A crítica de Bakhtin ao romantismo alemão também se baseia neste ponto. Este movimento teria reduzido o grotesco a um “contraste estático”, esquecendo a sua ambivalência constitutiva (cf. p. 50). Em contraste com a angústia que os românticos assimilavam ao sentimento grotesco (cf. p. 48), Bakhtin enfatiza a sua relação essencial com o riso, traço característico da cultura popular e de sua concepção de mundo libertadora. É nesta concepção que reside, para além de sua heterogeneidade empírica, a unidade desta cultura, isto é, na sua “natureza profunda ideológica, isto é, seu valor de concepção de mundo e seu valor estético” (p. 67). Daí porque, em Bakhtin, o folclore é sempre tematizado na sua universalidade, que não apenas ultrapassa fronteiras nacionais e étnicas, nunca tratadas em seus estudos, mas também, de certa forma, atravessa a história. O caráter utópico da cultura popular anuncia o fim da sociedade de classes, uma vez que o povo “infinito e indestrutível”, para este autor, carrega em sua cultura a lembrança do mundo unificado primordial. Por mais problemas que este autor tenha enfrentado com a ortodoxia soviética, neste ponto fica clara a importância do marxismo para o seu pensamento. Através da cultura popular, Bakhtin procura relacionar política e literatura.

Pertencendo a outro contexto intelectual e político, van Gennepe gradativamente foi se desinteressando de uma definição teórica precisa da

identidade da cultura popular. Marginalizado dentro do campo intelectual francês por suas críticas excessivamente abrangentes das Escolas Sociológica Francesa e Evolucionista Inglesa, ele passou a se sentir cada vez menos à vontade longe do empírico, o que determinará o seu desinteresse por uma definição teórica precisa da identidade da cultura popular. Na introdução do seu *Manuel*, temos a impressão de que sua visão “biológica” da realidade social, na qual os fenômenos são sempre definidos como liminares e mutáveis, o levou a uma paralisia teórica que não lhe permitiu desenvolver argumentos claros acerca dos limites existentes entre o popular e o erudito, num mundo onde tudo é fluxo e nada tem contornos nítidos.

A recepção inicialmente negativa que teve *Les Rites de Passage*, o mais ambicioso dos seus primeiros livros, possivelmente contribuiu para que ele não retomasse em trabalhos posteriores várias das hipóteses lá desenvolvidas, como, por exemplo, a do “princípio de rotação do sagrado”. Intimamente ligada a essa idéia estava o seu “método seqüencial”, também evocado quando ele discute o estudo das lendas. Nos dois casos, o valor, sempre relativo, dos momentos cerimoniais e narrativos, era definido segundo sua posição numa estrutura processual. Entretanto, este “método” não mais reaparece em seus estudos, apesar de todo o rendimento que a idéia de uma análise contextual deste tipo terá na antropologia de ritos e mitos a partir da década de 50.

Um ponto a ser ressaltado na descrição que van Gennep apresenta do “pensamento mágico-religioso”, que ele encontra em grande parte vigente nas culturas populares e nas culturas primitivas, é a maneira como seus ritos se apropriam de uma certa imagem da natureza, que lhes permite enfatizar o caráter mutável da realidade. Se a cultura, no seu sentido geral, se constitui em um esforço de organizar o mundo social, distinguindo-o da natureza e submetendo-o a estruturas extrínsecas a sua dimensão indistinta, como nos ensina uma importante tradição nos estudos antropológicos, os rituais aparecem em van Gennep como uma fonte de subversão e de reflexão sobre os limites desse universo ordenado, valorizando o mundo natural como marcado pela mutabilidade e pela ambivalência.

Além da oposição entre uma visão politicamente orientada que unifica a cultura popular e outra, voltada para o empírico, que a fragmenta, as diferenças entre Bakhtin e van Gennep também se expressam em diferentes ênfases presentes em suas descrições desta cultura. Coerentemente com o paradigma da “ciência das religiões” do qual provém, van Gennep tematiza principalmente as prescrições “mágico-religiosas” dos ritos de passagem, enquanto Bakhtin nos apresenta um povo que ri e profana os símbolos da cultura oficial. Mas um estudo aprofundado poderia identificar trechos em que a obra de cada um destes autores aproxima-se dos pontos enfatizados

pelo outro. Assim, em van Gennep, é nos “ritos de agregação” que se expressam aspectos próprios da festa popular, como a “licença sexual e a comensalidade” (1909:257-87); esta última enfatizada por Bakhtin em sua descrição da imagem do “banquete” em Rabelais ([1965]:275-87). Por sua vez, a descrição que o crítico russo faz do “cronotopo” da comunidade primitiva em muito se aproxima do ideal formulado pela conclusão de *Les Rites de Passage*, no qual os ritmos sociais se ajustam aos naturais e cósmicos.

Muito mais poderia ser comparado entre estas duas obras, cuja riqueza e fecundidade este trabalho se propôs apenas indicar. Arriscando uma hipótese a partir da qual poderíamos identificar um ponto em comum na descrição que ambos oferecem da cultura popular, pode-se dizer que eles convergem ao indicarem como esta se aproxima da natureza de maneira a enfatizar o caráter mutável da realidade. Se a cultura, no seu sentido geral, se constitui a partir de um esforço de organizar o mundo, separando-se da natureza e submetendo-a, como nos ensina uma importante tradição dos estudos antropológicos, a cultura popular aparece nos dois autores como uma fonte de subversão deste universo ordenado, ao tomar como modelo de sua visão de mundo a natureza, caracterizada pela ênfase no liminar e no ambivalente.

## Notas

---

\* [Texto originalmente apresentado como trabalho final do curso de leitura ministrado pelo professor Gilberto Velho no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional/ UFRJ, no segundo semestre de 1991.]

<sup>1</sup> Segundo Ortiz, no contexto histórico em que “a idéia de cultura popular” emerge, ela “se associa à noção de cultura passada, isto é, a uma cultura periférica que deve ser eliminada no choque com o processo civilizatório, ou preservada como objeto estético nos ‘museus populares’” (1985:50). Além disso, ele afirma que, na “França e na Inglaterra, o folclore se desenvolve como uma ciência mediana, à sombra das ciências legítimas” (p. 53). Ele encerra o seu estudo ressaltando que a “ilegitimidade originária dos estudos de cultura popular parece [sic] se estender até hoje no âmbito das Ciências Sociais. Um relatório recente mostra que o tema recebe nos Estados Unidos pouca atenção dos cientistas sociais ‘sérios’, que se colocam à margem do assunto” (p. 54; o relatório mencionado é o artigo de G.H. Lewis, “The Sociology of Popular Culture”, *Current Sociology*, 26, 3, 1978).

<sup>2</sup> Um dos problemas básicos do artigo de Renato Ortiz (1985) é justamente o de que a literatura por ele estudada para reconstituir a trajetória dos estudos de folclore é de origem britânica e francesa quando, por outro lado, ele mesmo reconhece que estes países não representam a trajetória paradigmática desta disciplina (cf. VILHENA, 1992:2-5).

- <sup>3</sup> Como veremos adiante, van Gennep nunca usou o substantivo “liminaridade”, mas apenas o adjetivo “liminar”. Este conceito, porém, generalizou-se na literatura antropológica e julgo que já estava implícito na obra deste autor.
- <sup>4</sup> Ao referir-me aos livros de Bakhtin, irei utilizar a tradução literal dos títulos originais russos, de acordo com a bibliografia fornecida por TODOROV (1981:173-6), embora eu vá citá-los sempre através das traduções francesas a partir das quais tomei contato com sua obra. O único título francês mais discrepante do original é o de *Questões de Literatura e Estética*, traduzido como *Esthétique et Théorie Littéraire*.
- <sup>5</sup> Para Tzvetan Todorov, Bakhtin foi “o mais importante pensador soviético nas ciências humanas e o maior teórico da literatura no século XX” (1981:7), enquanto David Lodge afirma que “se, no pequeno mundo da crítica moderna, a década de 1960 foi a década do estruturalismo, e a de 1970, a da desconstrução e de outras variedades de pós-estruturalismo, então a de 1980 foi dominada pela descoberta e disseminação do pensamento de Mikhail Bakhtin” (1990:6).
- <sup>6</sup> Esta cifra provém da lista que pode ser encontrada na página lateral à folha de rosto da reimpressão mais recente do *Manuel*, a de 1982.
- <sup>7</sup> Durante a elaboração deste trabalho, não tive acesso direto aos textos dos dois autores citados: ao prefácio à tradução inglesa de *Les Demi-savants*, escrito por Rodney Needham, e à biografia *Arnold van Gennep: Créateur de l’Ethnographie Française*, de Nicole Belmont. Portanto, não posso aplicar esta crítica a eles. Porém, ela é adequada, como pretendo mostrar, aos dois folcloristas através dos quais tive acesso a estas citações: A.E. Seen e Alain Pelizzo.
- <sup>8</sup> No prefácio ao quinto volume do *Manuel*, van Gennep elogia a recente lei francesa que instituiu o estudo de dialetos nas escolas, que, segundo ele, “se oporá à uniformização dos costumes coletivos e individuais biologicamente perigosa”. Além disso, diz que seu conhecimento de várias línguas demonstra que “o bilingüismo e o trilingüismo durante a infância e a adolescência são um dos melhores trunfos para aprender em seguida as grandes línguas internacionais” (1951:ix).
- <sup>9</sup> Lévi-Strauss, que assume esta mesma cadeia em 1951 em substituição a Maurice Leenhardt, fornece uma cronologia de sua história ([1951]:69). Ele irá alterar esta denominação três anos depois para “Religiões comparadas dos povos sem escrita”.
- <sup>10</sup> Na esfera política, esta tensão expressou-se no *affaire Dreyfuss*, enquanto, na educacional, na famosa reforma Jules Ferry, de 1882, quando o ensino tornou-se gratuito e obrigatório dos seis aos treze anos, ficando formalmente proibido o ensino religioso (cf. RODRIGUES, 1981:8).
- <sup>11</sup> Bertrand Pullman descreve a ascensão da “Science des Religions” no campo intelectual francês (cf. 1984). Em 1870, o termo é usado como título de um livro de Émile Burnof, no mesmo ano em que Ernest Renan recebe de volta a cadeira de hebraico no *Collège de France* que perdera sete anos antes por ter escrito *La Vie de Jésus*; por fim, dez anos depois, este mesmo *Collège* cria uma cadeira de História das Religiões (cf. p. 4-5).

- <sup>12</sup> Georges David, em comunicação pessoal a Steven Lukes, confirma esta aversão a van Gennep, dizendo que os durkheimianos “não o levam a sério” (LUKES, 1985:524).
- <sup>13</sup> Note-se que o nome completo de sua coluna no *Mercur de France* assinalava esta preferência. Ela chamava-se: “*Ethnographie – Folklore – Religions – Pré-histoire*” (cf. KIMBALL, 1972:113).
- <sup>14</sup> Lévi-Strauss define este mesmo livro no qual van Gennep faz esta ressalva (1920), como uma “curiosa mistura de informação erudita, de parcialidade e mesmo de incompreensão, aliada a uma audácia teórica e a uma liberdade de espírito pouco comuns” (LÉVI-STRAUSS, 1962:114).
- <sup>15</sup> Segundo Solon Kimball, van Gennep “viu a tradição, método e objetivos da etnografia como diversos daqueles sociólogos franceses e da escola inglesa de antropologia [isto é, evolucionistas vitorianos]. A plena exposição destas diferenças aguarda o conhecimento futuro” (1972:114).
- <sup>16</sup> Van Gennep defende a abrangência do comparativismo que pratica utilizando-se de sua analogia biológica e citando um autor relativamente heterodoxo dentro da tradição durkheimiana: “Um zoólogo compara os peixes do Mediterrâneo aos do Golfo de Bengala. E reprovam-nos por comparar um conto popular bretão a um conto popular polinésio, ou uma oferenda sagrada romana a uma oferenda sagrada mexicana! Lévy-Bruhl é o único em França que tentou alargar comparativamente este domínio da psicologia; mas ele o fez conservando por norma o europeu central” (1924:39).
- <sup>17</sup> Aqui talvez pudesse ser feita uma exceção para o período que vai de 1942 a 1952, do qual não há textos publicados. Porém, Todorov esclarece que, nestes anos, que coincidem aproximadamente com aqueles em que dava aulas no Instituto Pedagógico de Saransk, ele escreveu vários artigos e resenhas para a imprensa local e deu cursos sobre a história da literatura ocidental, cujos textos talvez não se encontrem definitivamente perdidos. Além disso, nesta época, ele escreveu um livro sobre o sentimentalismo em literatura cujo manuscrito não foi conservado (cf. TODOROV, 1981:24-5).
- <sup>18</sup> Segundo Koyré, entre os “jovens dos arquivos”, “o problema das relações com o Ocidente aparecia-lhes a uma luz diferente: para eles, não se tratava mais de opor a *barbarie* russa à civilização européia, mas de determinar as relações entre a *civilização* russa e a do Ocidente” (1929:58).
- <sup>19</sup> É importante ressaltar que Bakhtin também dirigiu grandes elogios a estes mesmos autores em outros contextos, como é o caso de uma análise que realiza do último romance de Tolstói (cf. [1929]).
- <sup>20</sup> Renato Ortiz atribui estas características exclusivamente aos estudos de folclore e, preocupado em distingui-los da antropologia, contrasta esta postura com a de Radcliffe-Brown, com sua visão de sociedade como um todo integrado opondo-se ao colecionismo de inspiração botânica (cf. 1985:36). Entretanto, se um afastamento deste paradigma está presente nos debates deste autor com o evolucionismo e com o difusionismo, por outro lado ele não é tão radical como Ortiz quer nos fazer crer. Não nos esqueçamos da importância da metáfora biológica para a teoria que ficou conhecida como “funcionalista” e de que

Radcliffe-Brown seria criticado, num artigo célebre de Edmund Leach, por ser um “caçador de borboletas” e por também sofrer de “mania classificatória” (cf. LEACH, 1974:17).

- <sup>21</sup> Esta distinção baseia-se naquela proposta por Mary Douglas entre as concepções evolucionista e moderna da magia (cf. 1966:58-72). Esta autora parece ter sido particularmente influenciada por van Gennepe, citando-o várias vezes, embora não sobre este ponto especificamente.
- <sup>22</sup> Como já referi na Nota 3, embora seja o termo consagrado pela literatura antropológica, “liminaridade” não é um conceito de van Gennepe. O conceito equivalente no seu vocabulário é “*stade de marge*”.
- <sup>23</sup> Em *Les Formes Élémentaires*, Durkheim afirma, ao referir-se à oposição entre sagrado e profano, que “não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra” (p. 53).
- <sup>24</sup> Renato Ortiz, citando a tradução inglesa de *Les Demi-savants*, afirma que, neste livro, van Gennepe “vai caracterizar o folclorista como um semi-acadêmico, isto é, alguém que se situa fora e dentro do campo científico [*sic*]” (1985:43). Muito pelo contrário, o referido livro, uma curiosa coleção de pequenos contos-parábolas sobre este tema, caracteriza os “*demi-savants*” como os cientistas que ignoram os limites do seu saber e lhe atribuem um poder explicativo absoluto (cf. VAN GENNEPE, 1911). Para Terry Clark, foi a irreverência deste livro que fez com que seu autor jamais conseguisse uma posição no sistema universitário francês (cf. 1973:48n), comentário evidentemente exagerado.

## Referências Bibliográficas

---

- BAKHTIN, Mikhail. “Le Problème du Contenu, du Matériaux et de la Forme dans l’Œuvre Littéraire” [1924]. In: BAKHTIN, 1978.
- . “Préface à Ressurrection” [1929]. In: TODOROV, 1985.
- . “Du Discours Romanesque” [1934-5]. In: BAKHTIN, 1978.
- . “Formes du Temps et du Chronotope dans le Roman (Essai de Poétique Historique)” [1937-8]. In: BAKHTIN, 1978.
- . “Récit Épique et Roman” [1941]. In: BAKHTIN, 1978.
- . *Problèmes de la Poétique de Dostoïevski* [1961]. Paris: Seuil, 1968.
- . *L’Œuvre de François Rabelais et la Culture Populaire du Moyen Âge et dans la Renaissance* [1965]. Paris: Gallimard, 1970.
- . *Esthétique et Théorie du Roman*. Paris: Gallimard, 1978.
- . *Esthétique de la Création Verbale*. Paris: Gallimard, 1984.
- ./VOLOTCHINOV, Valerian. *Le Marxisme et la Philosophie du Langage* [1929]. Paris: Seuil, 1977.
- BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- CAVALCANTI, Maria Laura V. de C. *et alii*. "Os Estudos de Folclore no Brasil". Comunicação apresentada ao Seminário "Cultura Popular e Folclore: As Várias Faces de um Debate", organizado pelo Instituto Nacional de Folclore/MinC, 1988.
- CLARK, Terry Nicholas. *Prophets and Patron: The French University and the Emergence of Social Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- DORSON, Richard. "Current Folklore Theories". *Current Anthropology* 4(1), fev. 1963.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Keegan Paul, 1966.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: P.U.F., 1912.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Uma História de Costumes*. Vol. I. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- FERNANDES, Rubem César. "A Rússia e o Ocidente". In: FERNANDES, Rubem César (Org.). *Dilemas do Socialismo: A Controvérsia entre Marx, Engels e os Populistas Russos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- GENNEP, Arnold van. *Les Rites de Passage*. Paris: Émile Nourry, 1909.
- , *La Formation des Légendes*. Paris: Flammarion, 1910.
- , *Les Demi-savants*. Paris: Mercure de France, 1911.
- , *L'État Actuel du Problème Totémique*. Paris: Ernest Leroux, 1920.
- , *Les Éléments Exterieurs de la Nationalité*. Paris: Payot, 1922.
- , *Le Folklore: Croyances et Coutumes Populaires Françaises*. Paris: Stock, 1924.
- , *Manuel du Folklore Français Contemporain*. Tome premier I. Paris: Piccard, 1943.
- , *Manuel du Folklore Français Contemporain*. Tome premier V. Paris: Piccard, 1951.
- , *Manuel du Folklore Français Contemporain*. Tome premier VII. Paris: Piccard, 1958.
- JAKOBSON, Roman & POMOSKA, Krystina. *Diálogos*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- KARADY, Victor. "Le Problème de la Légitimité dans l'Organisation de l'Ethnographie Française". *Revue Française de Sociologie* 23(1). Paris: CNRS, 1982.
- , "Durkheim et les Débuts de l'Ethnologie Universitaire". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 74, 1988.
- KIMBALL, Solon. "Arnold van Gennep". In: SHILLS, D.L. (Ed.). *International Encyclopaedia of Social Sciences*. New York: MacMillan, Free Press; London: Collier, 1972.
- KOYRÉ, Alexandre. *La Philosophie et le Problème National en Russie au Début du XIXe Siècle*. Paris: Gallimard, 1929.
- LEACH, Edmund. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Religiões Comparadas de Povos Sem Escrita" [1951]. In: LÉVI-STRAUSS, 1976.
- , "O Que a Etnologia deve a Durkheim" [1961]. In: LÉVI-STRAUSS, 1976.
- , *Le Totémisme Aujourd'hui*. Paris: P.U.F., 1962.
- , *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LODGE, David. *After Bakhtin: Essays in Fiction and Criticism*. London: Routledge and Keegan Paul, 1990.
- LUKES, Steven. *Émile Durkheim, his Life and his Work: A Historical and Critical Study*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
- MAUSS, Marcel. "Méthodologie du Folklore Comparé" [1900]. In: MAUSS, 1969.
- , "Métier d'Ethnographie, Méthode Sociologique": "Léon Marilier et la Science des Religions" [1902]. In: MAUSS, 1969.
- , "La Volkskunde comme Science" [1903]. In: MAUSS, 1969.

- , “Les Rites de Passage” [1909-1912]. In: MAUSS, 1968.
- , *Œuvres*, 1: Les Fonctions Sociales du Sacré. Paris: Minuit, 1968.
- , *Œuvres*, 3: Cohésion Sociale et Divisions de la Sociologie. Paris: Minuit, 1969.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Popular: Românticos e Folcloristas*. São Paulo: PUC, 1985.
- PELIZZO, Alain. “Avant-propos”. In: GENNEP, Arnold van. *Coutumes et Croyances Populaires en France*. Paris: Le Chemin Vert, 1980.
- PULLMAN, Bertrand. “Aux ‘Origines’ de la Science des Religions — Lorsque le Savoir prend Chair(e)...”. Paris: Collège International de Philosophie, 1984 (Mimeo).
- RODRIGUES, José Albertino. “A Sociologia de Durkheim”. In: RODRIGUES, José Albertino (Org.). *Durkheim: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1981.
- SCHNEIDERMAN, Boris. *Turbilhão e Semente: Ensaio sobre Dostoiévski e Bakhtin*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- SEEN, A.E. “Arnold van Gennep: Structuralist and Apologist for the Study of Folklore in France”. *Folklore* 85, inverno 1974.
- SIMMEL, Georg. “The Categories of Human Experience”. In: SIMMEL, Georg. *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*. Chicago: Chicago University Press, 1971.
- STEMPEL, Wolf-Dieter. “Sobre a Teoria Formalista da Linguagem Poética”. In: COSTA LIMA, Luís da (Org.). *Teoria Literária em suas Fontes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- TODOROV, Tzvetan. “Introducción”. In: TODOROV, Tzvetan (Org.). *Teoria de la Literatura de los Formalistas Rusos*. Buenos Aires: Signos, 1970.
- , *Mikhail Bakhtin: Le Principe Dialogique*. Paris: Minuit, 1981.
- THOMPSON, Stith. *The Folktale*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- VILHENA, Luís Rodolfo. “Os Estudos de Folclore: Os Impasses na Constituição de uma Ciência Brasileira”. Comunicação apresentada ao XV Encontro Anual da ANPOCS, 1992 (GT Pensamento Social no Brasil).

## Leitura e Práticas Leitoras em Sociedade\*

O primeiro ponto da ementa que me coube desenvolver nesta comunicação<sup>1</sup> assinala justamente a necessidade de perceber-se a leitura como uma “produção”, e não como meramente o reconhecimento e a decifração de sinais gráficos. Sem esquecer os demais pontos envolvidos no tema que me é proposto, gostaria de centrar minha contribuição nesse primeiro problema, utilizando a perspectiva da antropologia social. Entretanto, o objeto que discutimos aqui recebeu um interesse relativamente esparso da disciplina, embora, como iremos verificar, ele se relacione com algumas questões centrais de seu desenvolvimento. Mesmo que alguns trabalhos recentes recolorem a leitura como um tema importante, ainda hoje em dia, quando a maioria dos antropólogos toma como objeto um autor, uma publicação ou um determinado documento escrito, eles tendem a examiná-los da mesma forma pela qual costumam estudar as realidades empíricas que observam diretamente. O fato desse objeto se apresentar na forma de um texto, *como algo produzido para ser lido*, e que, eventualmente, já recebeu diversas leituras anteriores à que realiza o pesquisador, raramente chega a merecer uma atenção especial.

Desse modo, acredito que ainda não existe uma reflexão propriamente antropológica acerca da leitura. Pelo contrário, quando surgiu, nas últimas décadas, uma preocupação mais sistemática, no seio da disciplina, com o tema da comunicação escrita, a perspectiva que define o ato de ler como uma produção ainda não foi suficientemente incorporada. Longe de tentar fazer um balanço exaustivo da produção antropológica sobre esse tema, ou solucionar todos os dilemas envolvidos nessa problemática, pretendo indicar algumas tendências e embaraços na forma pela qual a leitura vem apatecendo na antropologia social e cultural e indicar alguns parâmetros para discussão que poderão ser úteis para o debate. De forma a não parecer arbitrário, esse panorama parcial irá partir de uma análise da constituição histórica da antropologia, mostrando como as questões em torno da leitura e, principalmente, em torno de sua contrapartida, a escrita, ocupam um lugar estratégico nessa trajetória.

Embora, desde o seu início, carregasse na sua própria etimologia um projeto de constituição de uma ciência abrangente do homem, a antropologia privilegiou nos seus primeiros tempos, como se sabe, o estudo das chamadas sociedades primitivas. Vistas pelos pioneiros do século XIX como exemplares ainda remanescentes das primeiras etapas da evolução da humanidade, as teorias construídas nesse período em torno dessas sociedades nada mais faziam que elaborar versões sofisticadas do sentimento de superioridade que o europeu nutria em relação aos povos que colonizava. Os primitivos apareciam como o simétrico inverso de tudo o que a Europa acreditava ser: mesmo com evidências empíricas escassas, indicava-se a existência entre eles de casamentos consangüíneos, de crenças pré-lógicas as mais diversas, de um comunismo econômico radical etc. Gradativamente, essas visões etnocêntricas foram sendo abandonadas e poderíamos dizer que o desenvolvimento propriamente moderno da antropologia é marcado essencialmente por dois processos que ampliam essa definição restrita da disciplina.

O primeiro deles consistiu na relativização da diferença quase absoluta que opunha, do ponto de vista da antropologia vitoriana, o Ocidente aos seus “outros”. Em última análise, a diferença cultural que até então surgia quase como um escândalo, passou a ser encarada, nas palavras de um artigo clássico de Claude Lévi-Strauss, “Raça e História”, como “um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas das sociedades” (1976:333). Em conseqüência, mesmo na análise interna da vida social, o jogo de produção de alteridades foi reconhecido como um elemento-chave na constituição das identidades sociais, colocando o tema da diferença no centro da reflexão sobre a própria sociabilidade humana.

Em segundo lugar, reconhecendo-se que não há uma relação de superioridade absoluta e natural entre a sociedade do antropólogo e aquelas às quais ele vinha tradicionalmente dedicando-se a estudar — as “sociedades primitivas” —, nada justificava que a disciplina se limitasse a pesquisar esse tipo de formação social ou então pesquisasse tipos semelhantes a este, tais como, por exemplo, o das chamadas sociedades camponesas. Nas últimas décadas, portanto, a antropologia tem estado presente, juntamente com as outras ciências sociais, na discussão das questões das sociedades complexas modernas, utilizando os instrumentais teóricos e metodológicos forjados nesse processo de embate com a questão da alteridade cultural e trazendo para o debate a perspectiva crítica e relativizadora com a qual já vinha analisando as sociedades simples. Mais do que a ampliação do campo de pesquisa da disciplina, isso representou um esforço para introduzir um novo olhar sobre nós mesmos. Os elementos de nossa cultura que tomamos como naturais puderam ser colocados em perspectiva, reconhecida a sua contingência em

relação a outras possibilidades culturais presentes nas diversas sociedades que a antropologia havia estudado.

Na medida em que o termo “sociedades primitivas”, que cada vez mais vem sendo utilizado entre aspas pelos antropólogos, foi-se mostrando insuficiente pelo que tem de valorativo e preconceituoso, foram procuradas novas denominações para um tipo de formação social que é, até hoje, apesar de todas essas mudanças que rapidamente historiei, uma referência importante para a identidade da antropologia. O problema, entretanto, reside em que, quando tentamos precisar a sua especificidade, tendemos sempre a assinalar traços “negativos” pelos quais elas se distinguiriam das nossas: elas seriam *sem Estado*, demograficamente *pequenas*, não possuiriam divisão do trabalho etc. Por um desses paradoxos que constituem a matéria da reflexão antropológica, somos sempre impelidos a definir o diferente por algo que ele não possui, o que acaba produzindo, na verdade, não um reconhecimento do outro, mas uma afirmação das nossas “qualidades” e da incapacidade de o outro possuí-las. Apesar dessa insuficiência, somos forçados a reconhecer que a maioria desses critérios assinala características que descrevem uma *diferença real*,<sup>2</sup> ou seja, nos permitem identificar um tipo social que, mesmo apresentando enormes variações internas, caracteriza-se por um certo número de traços distintivos com os quais ele pode ser diferenciado claramente das chamadas sociedades complexas modernas.<sup>3</sup>

Um traço que poderia ser acrescentado a essa lista relaciona-se com o fato das sociedades conhecidas como primitivas serem, na sua quase totalidade, “ágrafas”; isto é, não desenvolveram sistemas de representação gráfica da sua língua. Os seus membros não são “analfabetos”, na medida em que não há formas institucionalizadas de escrita em sua cultura; também não há nela, portanto, nenhum “alfabetizado”. Se excetuarmos a interferência de indivíduos externos a essas sociedades — missionários, lingüistas ou antropólogos —, não é possível escrever ou ler na língua própria dessas sociedades. O objeto deste seminário, portanto, está ausente dos processos sociais a que particularmente se dedicaram os primeiros antropólogos. No momento em que as barreiras substantivas entre esses dois tipos sociais passam a ser vistas criticamente, tornou-se possível para a antropologia discutir o verdadeiro significado dessa diferença. Discutir as implicações dessa *invenção cultural* nos permitirá uma visão mais complexa das conseqüências sociais da disseminação da leitura e das diferentes formas pelas quais essas práticas leitoras se realizam.

O fato das sociedades primitivas serem ágrafas foi marcante na história da antropologia, inicialmente por motivos metodológicos. Esses mesmos motivos haviam anteriormente dividido o domínio do estudo do passado das sociedades humanas em dois ramos: até onde era possível encontrar-se

registros escritos que documentassem esse passado, estaríamos diante de uma realidade a ser reconstituída e estudada pelo historiador. O período anterior, porém, à escrita (essa invenção recentíssima na história total da humanidade) tornou-se o objeto da arqueologia, que, dispondo de métodos que analisam os artefatos produzidos pelos nossos antepassados que não deixaram registros escritos, procura desvendar as suas diversas formas de vida social. Para estudar esse período, que ficou sendo chamado por tudo isso de “pré-história”, não só a grande distância temporal dificulta a sobrevivência de vestígios desse passado, mas também, em muitos casos, é impossível saber-se ao certo de que forma os objetos descobertos em escavações eram precisamente utilizados e que lugar e significação tinham na vida social. O arqueólogo da pré-história conta apenas com o que chamamos de cultura material, isto é, com a expressão do estilo e das técnicas de uma sociedade refletida na singularidade dos objetos que produzia, vestígios, porém, insuficientes para a reconstituição completa dos valores que orientavam a vida social dos autores desses artefatos.

O termo pré-história, portanto, deve-se não ao fato de que, nesse período, não houvesse homens fazendo a sua “história”, mas sim a uma problemática metodológica, uma vez que os métodos tradicionais da historiografia são impotentes para aí penetrar. Embora costumemos associar essa expressão a um período de tempo determinado, as sociedades primitivas — ágrafas mas contemporâneas dos seus pesquisadores — também são, em um certo sentido, pré-históricas. O que era vedado ao arqueólogo tornou-se possível, entretanto, para a antropologia, que desenvolveu uma estratégia própria de coleta de dados, o “trabalho de campo”, envolvendo a permanência prolongada do pesquisador entre os membros da sociedade que estudava, o que permite o levantamento de um grande número de informações sobre esses grupos. Em função mesmo da profunda diferença cultural que opunha essas sociedades ágrafas à dos seus observadores modernos, estes últimos se esforçaram em desenvolver procedimentos específicos para vencê-la, alongando o período de permanência no campo, preocupando-se em apreender a língua “nativa” e conseguindo assim ter um acesso maior aos valores e à visão de mundo daqueles que tomaram como objeto de pesquisa. Essa técnica teve assim um papel importante no desenvolvimento das preocupações de fundo mais teórico, descritas no início de minha exposição, através das quais a antropologia moderna procurou interpretar as culturas não-ocidentais dentro de uma perspectiva relativizadora. Quando pesquisa a sua própria sociedade, uma das especificidades do trabalho do antropólogo, em contraste com outros cientistas sociais, passa a ser a valorização desse contato direto com os grupos estudados, essa visão microscópica e densa, que permite iluminar

aspectos que podem ficar de fora quando nos limitamos a levar em conta indicadores estatísticos ou fontes documentais oficiais.<sup>4</sup>

Tendo essa forte incidência sobre a *constituição do método antropológico*, o tema da escrita paradoxalmente esteve muito pouco presente nas reflexões teóricas clássicas da disciplina. Uma das poucas vezes em que ela emerge — mesmo que superficialmente — é na obra de Lewis Morgan, um autor evolucionista do século passado, que acreditava ser possível hierarquizar as *diversas culturas em três níveis evolutivos* pelos quais todas as sociedades necessariamente passariam; níveis que ele denominava, respectivamente, “selvageria”, “barbárie” e “civilização”. A essa classificação se articulava um esquema complexo em que a passagem de cada nível — ou a de cada um dos subníveis em que ele dividiu as duas etapas iniciais — era assinalada com precisão por mudanças nos meios de subsistência, na mentalidade e nas formas de organização social. É sintomático que a principal transformação pela qual ele identificava a passagem da fase final da barbárie para a civilização era a emergência da escrita, mais especificamente a da *escrita alfabética*, ocorrida plenamente na civilização grega clássica.<sup>5</sup>

O esquema de Morgan descrevia um processo que será adotado por muitos historiadores acerca do papel da escrita na mudança social, que será consagrado pelo marxismo (cf. ENGELS, 1975). Essa técnica, inicialmente monopolizada por um *pequeno estrato*, assinalaria uma primeira forma de divisão do trabalho e a emergência de uma categoria de não-produtores que, portanto, viviam do excedente que conseguiam extrair das populações dedicadas às atividades básicas de subsistência. Dessa forma, os primeiros homens a dominar a escrita estiveram quase sempre associados a atividades religiosas e administrativas em sociedades em que o poder político e o religioso estavam intimamente relacionados. Se, para os evolucionistas, a escrita representa um passo marcante na evolução da humanidade, representando uma inovação técnica decisiva, ela nasce, também, associada ao Estado e à divisão social.

Curiosamente, essa perspectiva reaparece desenvolvida numa clássica referência de Lévi-Strauss à sua estada de campo, na década de 30, entre os Nambikwara, grupo indígena que habita o Mato Grosso, apresentada em seu livro *Tristes Trópicos*, num capítulo ironicamente intitulado “Lição de Escrita”. Um dos autores responsáveis pelo questionamento do evolucionismo vitoriano, que Morgan encarnava plenamente, Lévi-Strauss volta a estabelecer aí uma relação direta entre o surgimento da escrita e a emergência do Estado, só que agora sob uma ótica pessimista. Tendo, durante sua estada, distribuído aos índios papel e lápis na esperança de que realizassem desenhos gráficos semelhantes aos belíssimos padrões Caduveo, que se tornaram

célebres pela sua geometria hipnotizante, o antropólogo constatou que, de posse desses instrumentos inexistentes em sua cultura, os Nambikwara se limitavam a tentar utilizá-los de forma homóloga à empregada por seu visitante: desenhando linhas horizontais onduladas como aquelas que ele traçava no seu caderno de notas. Entretanto, foi o chefe da tribo que se mostrou mais entusiasmado com essa tarefa. Mesmo sendo incapaz de compreender exatamente o que o pesquisador registrava com seu lápis, ele foi, segundo Lévi-Strauss, “provavelmente o único que compreendeu a função da escrita” (p. 292). Em primeiro lugar, pediu o caderno de apontamentos do antropólogo fingindo lê-lo; em seguida, cada vez que esse lhe pedia informações, passou a rabiscar um pedaço de papel e entregá-lo, simulando fornecer uma preciosa documentação escrita imaginária. De forma mais reveladora ainda, diante dos presentes que o pesquisador havia trazido para a tribo, ele “tirou de um cesto um papel coberto com linhas tortuosas que fingiu ler e nas quais procurava com uma hesitação fingida a lista dos objetos que devia dar em troca dos presentes oferecidos”.

Qual teria sido o objetivo daquela representação que durou horas, pergunta então Lévi-Strauss? Nas palavras desse autor, a verdadeira intenção do chefe seria, em última análise, “espantar seus companheiros, persuadi-los de que as mercadorias passavam por seu intermédio, de que tinha obtido da aliança do branco e participava dos seus segredos” (p. 293).

É tentador comparar esse patético esforço do chefe Nambikwara com a impotência que caracteriza, segundo Pierre Clastres (1978), a chefia nas sociedades indígenas da América. Submetidos à aceitação consensual da tribo, os chefes não dispõem, exceção feita aos momentos de guerra, de meios de obter dos seus “líderados” nenhuma obediência automática. Quando, levados pela ambição, procuram conduzir a sociedade a guerras que seus membros não desejam, podem ser mesmo abandonados pelo conjunto da tribo. A partir da descrição da fascinação demonstrada pelo chefe Nambikwara por uma técnica que na verdade ele não dominava, Lévi-Strauss desenvolve uma reflexão sobre a maneira pela qual se articularam, na história da humanidade, a invenção da escrita e a emergência da dominação política e da desigualdade social, sugerindo que, “depois de terem sido eliminados todos os critérios propostos para se fazer a distinção entre a barbárie e a civilização”, retenha-se pelo menos esse: “povo com ou sem escrita” (p. 295). Se, no período neolítico, conservando os seus conhecimentos exclusivamente em base oral, os homens teriam sido capazes de uma criatividade tecnológica relativamente comparável à que testemunhamos na modernidade, Lévi-Strauss, fazendo uma das críticas mais severas conhecidas ao instrumento da escrita, conclui que ela teria servido muito mais para a dominação humana que para a da natureza.

Se esse autor retoma a idéia de Morgan de que a presença da escrita poderia servir como linha demarcatória entre as sociedades primitivas e as complexas, invertendo os sinais valorativos presentes na oposição, ele deixa, entretanto, escapar uma nuance presente na teoria evolucionista. Morgan colocava a barreira que separava a “barbárie” da “civilização” na invenção da escrita *alfabética*, e não na de qualquer sistema de notação gráfica. É verdade que ele não nos dá muitos elementos acerca dos motivos pelos quais estabelece essa precisão. Muito possivelmente, supunha que o modelo alfabético fosse uma forma superior de notação escrita, da qual as demais variedades não teriam passado de esboços. Nesse sentido, exprimindo a crença na superioridade da civilização ocidental típica do evolucionismo do século XIX, ele ignorava que muitas dessas outras formas continuam convivendo conosco e sendo utilizadas por populações inteiras. Encontramos, portanto, nesse autor, uma primeira expressão da concepção que define a escrita como mera “técnica”, o que lhe permitia hierarquizar os vários sistemas de notação conforme a maior ou menor eficácia que eles possuiriam.<sup>6</sup>

Entretanto, o pensamento iluminista, que serviu de inspirador ao otimismo dos evolucionistas, mostrou-se freqüentemente mais ambíguo do que as fórmulas que encontramos em Morgan. A ênfase na especificidade da escrita alfabética como marco distintivo entre a barbárie e a civilização, que encontramos nesse autor, é talvez um eco tardio de uma distinção que já podíamos encontrar no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, de Jean-Jacques Rousseau. O filósofo genebrino distinguia três formas de escrita que corresponderiam, segundo ele,

com bastante exatidão aos três estados sob os quais se pode considerar a vida dos homens agrupados numa nação. A pintura de objetos está de acordo com os povos selvagens, os sinais que constituem já por si só palavras e frases são próprios dos povos bárbaros, assim como o alfabeto o é dos povos policiados (ROUSSEAU, 1981:55).

Rousseau, quando cunha essa fórmula, não só utiliza a classificação ternária das sociedades humanas em selvagens, bárbaros e civilizados de maneira diferente da que encontramos em Morgan, como conta, em pleno século XVIII, com informações deficientes tanto sobre as diferentes formas de notação escrita quanto sobre a sua distribuição nas diversas sociedades. No entanto, com essa fórmula, ele propõe uma questão que reaparece simplificada em Morgan e que outros autores irão retomar modernamente: a da relação entre os sistemas de notação escrita e os tipos de sociedade.

Esse esquema ainda é bastante simplista, mas já representa uma sofisticação em relação às discussões abstratas em torno das conseqüências da emergência da escrita. Embora as perguntas genéricas sobre esses desdobramentos não devam ser abandonadas de todo, a distinção entre as diversas formas de notação nos faz sugerir que essas conseqüências variaram, entre outros fatores, em função dessas mesmas formas.

Essa preocupação em ver de maneira mais complexa a velha questão do impacto da escrita pode ser definida como uma das marcas da obra do antropólogo inglês Jack Goody. Em um de seus livros mais importantes, *A Domesticação do Pensamento Selvagem*, ele irá criticar o próprio Lévi-Strauss, que, apesar de suas especulações em torno das funções políticas da escrita, em outros momentos de sua obra, comparou a mentalidade das sociedades primitivas à da sociedade moderna, sem levar em conta essa variável. Para Goody, parece evidente o grande impacto que uma invenção como a escrita deve provocar nos sistemas cognitivos de um grupo social. Quando se constatam as diferenças na mentalidade de sociedades ágrafas e de sociedades com escrita, tornar-se-ia necessário, portanto, demonstrar o papel que esse elemento desempenha na definição desse contraste.

Desenvolvendo-se a tese de Goody, podemos, por exemplo, verificar como a prevalência de um discurso de tipo mítico sobre o passado reflete a incapacidade de, numa sociedade em que a memória social é eminentemente oral, fixar uma cronologia precisa, com eventos distribuídos numa seqüência determinada. Coletando mitos numa sociedade tribal, o pesquisador verifica que eles estão sendo constantemente reelaborados, muitas vezes em função de necessidades do presente. Por outro lado, os nativos, embora constantemente reinventem as narrativas com as quais descrevem o tempo passado, não percebem, devido à ausência de registros escritos, as variações que estas narrativas apresentam. A vivência do tempo mítico como um “eterno retorno” poderia ser assim interpretada como uma conseqüência da ausência da escrita. Dessa forma, a resistência à mudança histórica, que Lévi-Strauss identificaria com as sociedades ágrafas, atribuindo-a a propriedades do “pensamento selvagem”, seria, para Goody, característica de um contexto com a presença restrita da escrita. Nesses casos, graças freqüentemente a sistemas de notação de difícil aprendizado, a leitura é um privilégio de grupos restritos, e a lei e o saber ganham um caráter cada vez mais sagrado quanto mais a escrita se apresenta de difícil acesso.

Creio não ser aqui o contexto adequado para fazer-se uma análise de uma obra complexa como a de Goody, que merece uma minúcia que acabaria por me desviar do meu argumento.<sup>7</sup> Ele tem, em trabalhos posteriores, sofisticado suas hipóteses iniciais e flexibilizado algumas interpretações que aparecem, por

vezes, de forma meio esquemática nos seus primeiros trabalhos sobre o tema. Entretanto, creio poder resumir numa fórmula que nos conduzirá direto ao cerne de minha comunicação o principal reparo que eu teria a fazer ao projeto do antropólogo inglês: este sempre se propôs a fazer uma “antropologia da escrita”, ou, na expressão anglo-saxônica intraduzível, da *literacy*, ou seja, da capacidade cultural de converter a linguagem em sinais gráficos; as questões que temos discutido aqui, porém, poderiam ser mais bem encaminhadas se mudássemos nosso foco de análise e buscássemos uma “antropologia da leitura”. As limitações da perspectiva de Goody aparecem claramente no primeiro artigo que produziu sobre o tema, em que definia a escrita como a “tecnologia do intelecto” (1968:1). Trata-se de um conceito que tende novamente a reduzir a linguagem escrita a um mecanismo eficaz para o armazenamento e transmissão de informações, o que o leva a hierarquizar, como Morgan já havia feito implicitamente, os sistemas de notação segundo a sua maior ou menor “eficiência”. Dessa forma, para justificar a permanência de um sistema extremamente complicado e difícil de aprender, como o ideográfico chinês, Goody (ao lado de Ian Watt) o reduz a um mero mecanismo útil para a manutenção do poder de uma pequena elite de letrados (GOODY & WATT, 1968:35-8). A essa explicação simplista podemos contrapor as observações do famoso sinólogo Marcel Granet, que nos mostra que a adoção de um sistema de notação baseado em conceitos representados pictograficamente, e não nos sons das palavras, não só permitiu a sua utilização uniforme em toda a extensão do Império Chinês, onde as diferenças dialetais são imensas, como tornou a escrita uma “apelação eficaz”, capaz de respeitar a expressão concreta característica da mentalidade da cultura chinesa. Granet nos mostra que é compreendendo os valores dessa última cultura que podemos entender a utilidade do trabalhoso sistema ideográfico: “Conservado, senão escolhido, em virtude de uma disposição do espírito chinês que parece profunda, ele impediu que o vocabulário formasse um material abstrato. Ele parece convir a um pensamento que não se propõe absolutamente a economizar as operações mentais” (1981:52).

Tocamos aqui num ponto muito complexo, que talvez devesse ser desenvolvido com mais cuidado. Em favor de Goody, deve-se esclarecer que não estou aqui propondo que, neste debate, questões de natureza política não devam ser incluídas em benefício da discussão do significado cultural dos sistemas de escrita. O impulso de dominar as coisas através da escrita e, através desse controle, dominar as pessoas, presente no comportamento do chefe Nambikwara descrito por Lévi-Strauss, é inerente a um sistema de notação que procura manter os signos que utiliza próximos à concretude das coisas. Isso pode ser visto através das relações históricas mantidas entre

as práticas divinatórias e certos sistemas de escrita como o chinês e o mesopotâmico. Estes eram monopolizados, nos dois casos, por castas sacerdotais, e sua habilidade de ler signos gráficos relacionava-se diretamente com a capacidade de interpretar o significado divinatório de eventos naturais. Estava aí em jogo, evidentemente, uma idéia de controle, controle esse que legitimava a posição de poder dos sacerdotes. Descrevendo a Mesopotâmia antiga,<sup>8</sup> Jean Bottéro (1974:154-7) mostra que o seu sistema de escrita silábica poderia ter facilmente evoluído para um sistema puramente alfabético — ou seja, de um sistema que, a partir dos signos ideográficos das palavras monossilábicas, representa as sílabas das demais palavras para outro em que os sinais gráficos representassem exclusivamente os fonemas —, o que não ocorre exatamente por essa estreita vinculação com a atividade divinatória. Por outro lado, não é por acaso que um sistema plenamente alfabético apenas se implante na sociedade grega clássica, onde, pela primeira vez, o domínio dos signos escritos se dessacraliza e se dissemina pela sociedade, desenvolvendo-se novas concepções sobre a participação do indivíduo na esfera política. Esse modelo de escrita, mais que uma aparente superioridade técnica, carrega em si mesmo uma série de valores dos quais o Ocidente é em grande parte herdeiro.

Para introduzirmos uma perspectiva relativizadora verdadeiramente radical no projeto de antropologia da escritura tentado pela primeira vez de forma sistemática por Jack Goody, é necessário realizar também uma discussão sobre o “arbitrário cultural” inerente à adoção de uma escrita alfabética, não obstante esta última procurar esconder sua relatividade em nome de uma ideologia da eficácia. Esse sistema apresenta-se para nós como o mais simples e racional disponível, uma vez que procura representar, com um número relativamente pequeno de letras, os sons do discurso oral, processo que nunca se realiza de forma absolutamente perfeita, sob pena de que ele perca o caráter convencional necessário à vigência de qualquer padrão cultural socialmente construído e compartilhado. Por mais reformas ortográficas que realizemos, as letras jamais corresponderão univocamente aos sons que deveriam representar, além de sempre deixarem de assinalar diversas nuances próprias do discurso oral. Esse projeto de construir uma notação inteiramente equivalente à enunciação oral foi identificado pelo filósofo Jacques Derrida (1973), que o chamou de “fonocentrismo”, uma das dimensões do “logocentrismo” que caracterizaria o logocentrismo ocidental. Entre outros traços, essa perspectiva também envolveria uma concepção pela qual a escritura é reduzida a uma espécie de “significante do significante”, isto é, a uma mera representação em segundo grau do significado original das palavras, para o qual nada contribuiriam os próprios sons através dos quais

eles seriam originalmente veiculados. A partir da crítica que Derrida faz do logocentrismo ocidental, que tem conseqüências filosóficas muito mais amplas e nas quais eu não o acompanho inteiramente,<sup>9</sup> podemos relativizar noções profundamente enraizadas em nosso senso comum, como, por exemplo, o famoso preceito bíblico de que “a letra mata, mas o espírito vivifica”. Inerente a essa fórmula, há uma desvalorização do escrito em benefício, portanto, da expressão oral, apresentada como mais próxima da vida.

Uma vez que nos dermos conta de que esses são valores próprios à cultura em que vivemos, que não têm o mesmo peso em sociedades que, por exemplo, se desinteressaram da representação puramente fonética dos sons, poderemos ver que a idéia de que a escrita se resume a uma mera técnica é na realidade uma visão etnocêntrica da qual devemos nos desembaraçar se queremos compreender sua verdadeira essência. Se, mesmo no plano da forma, há sempre uma decalagem entre o que está grafado e a sua leitura, nossa análise não se pode limitar ao texto estável. Mesmo analisando apenas este último, ao compararmos diferentes modos da representação escrita, perceberemos que, na base do sistema que produz a codificação que o estrutura, há valores culturais específicos. Mas, para que estes sejam verdadeiramente incorporados à análise, é necessária a passagem de uma mera antropologia da escrita para uma antropologia da leitura. Por mais rígido que seja um sistema de escritura, por mais que ele se apresente como uma mera técnica, sempre haverá uma pluralidade de práticas leitoras em sociedade.

A nossa pergunta principal passa então a ser não apenas “como a escrita registra o discurso?”, mas também, e principalmente, “o que ocorre de fato no ato da leitura?”. É com essa mudança de perspectiva que podemos verdadeiramente avaliar o impacto social da escrita e encaminhar de maneira segura a discussão que venho resenhando aqui. Fiz deliberadamente a opção de desenvolvê-la acompanhando a trajetória da antropologia, e pudemos ver os impasses em que ela se encontra em relação a esse problema. Mas essa é uma questão que envolve muitas outras disciplinas e está na base de uma série de discussões sobre a sociedade em que vivemos. Os historiadores, por exemplo, documentaram o processo pelo qual, na Europa, a leitura não apenas se expandiu num grau incomparável em comparação às sociedades tradicionais, mas também sofreu um processo gradativo de privatização. Segundo o historiador Robert Darnton, comentando as teorias de Rolf Engelsing, até a metade do século XVIII as pessoas na Europa ainda costumavam ler poucos livros repetidamente e, com freqüência, em voz alta em reuniões sociais (DARNTON, 1986:319). Somente após essa data, em que se teria iniciado o processo que Engelsing chamou de “revolução da leitura” (*Leserevolution*), a variedade de

textos lidos por cada indivíduo se diversificou e os gostos, práticas e hábitos de leitura se individualizaram.

Desde a Grécia antiga, podemos ver como o sistema de escrita alfabética, simplificando o sistema de notação e mediatizando o vínculo entre as letras e as coisas, contribuiu para um processo de expansão e de dessacralização da leitura. Porém, esses processos evidentemente não decorreram automática e linearmente das propriedades formais desse sistema, que permaneceu, em última análise, relativamente estável desde sua criação, adaptando-se apenas mais ou menos às novas línguas que o incorporavam. Essa dinâmica dependeu igualmente de processos sociais e culturais que determinaram, tanto ou mais que os sistemas de escrita, a maneira pela qual as práticas leitoras se efetuam concretamente. Esses fatores produzem variações nos hábitos de leitura, tal como ajudam a compreender as diferentes formas de recepção dos conteúdos escritos. Assim, ao descrever os hábitos e gostos de um leitor típico de Rousseau do século XVIII e que se encontraria no meio da “revolução” identificada por Engelsing, Darnton flexibiliza o esquema deste último, levando em conta uma série de fatores condicionantes da sociedade da época e o seu “universo mental” de maneira a identificar um estilo peculiar de leitura, historicamente singular.

Todo texto estabelece uma comunicação entre pelo menos duas pessoas. Para compreendermos melhor as especificidades desse tipo de comunicação, podemos compará-lo com as interações sociais face a face que os antropólogos estão acostumados a observar em suas pesquisas de campo. Como mostra Wolfgang Iser (1979), todo o processo interativo inclui uma alta dose de contingência. Assim, embora eu tenha trazido para este encontro um texto previamente escrito, bem como uma série de valores e motivações provenientes de minha socialização, não se tendo como antecipar inteiramente qual será a reação da platéia que irá me ouvir, é impossível deduzir-se meu desempenho meramente a partir daqueles elementos predeterminados. As entonações que darei à leitura de minha comunicação, os comentários que irei acrescentando etc., são alguns dos elementos que irei incorporar à minha *performance*, estimulado em grande parte pela relativamente imprevisível acolhida que minhas palavras previamente compostas irão receber. Após a leitura haverá então uma dinâmica de comentários, perguntas e respostas sobre a qual o meu controle será ainda menor. Portanto, todo o processo de interação social é algo que se constitui contingencialmente, sem que nenhum dos seus participantes possa controlar ou antecipar inteiramente a maneira como ele se desenrolará.

À perspectiva que apresenta a leitura como uma mera decifração tenderia a imaginar que, se meus espectadores simplesmente recebessem o texto escrito de minha comunicação sem ter qualquer contato pessoal comigo,

dar-se-ia um processo comunicativo muito mais fechado: a mensagem estaria, antes de qualquer leitura, irremediavelmente registrada no papel. Entretanto, devemos considerar que, nesse caso, eu estaria desprovido de uma série de mecanismos que estão disponíveis para os participantes de uma interação face a face. Assim, na medida em que eu percebesse que, pela reação dos meus ouvintes, a “definição de realidade” que pretendo estabelecer não estava sendo adequadamente aceita, eu poderia ajustar minha linha de ação de maneira a reforçar a interpretação que pretendo impor.<sup>10</sup> No caso da leitura, isso não é possível e as possibilidades de que o discurso que produzi seja interpretado em contextos que modifiquem as intenções iniciais em que foi composto são infinitas. Teorias como as da “estética da recepção”<sup>11</sup> e a da “obra aberta” de Umberto Eco (1968) já exploraram o fato de que a ambigüidade é uma das qualidades da obra literária, particularmente na modernidade. Mas essa capacidade da comunicação escrita permitir múltiplas interpretações deve ser ampliada para incluir todas as suas manifestações, definidas como literárias ou não, e contribuir para uma teoria da dinâmica social das sociedades modernas, sociedades onde a escrita ocupa um papel fundamental.

Gostaria, porém, de reforçar mais essa idéia da indeterminação constitutiva da leitura citando um autor que não é um antropólogo nem um mero teórico da literatura, mas um escritor que, devido à sua convivência íntima com os livros e ao seu grande domínio da arte de escrever, produziu reflexões preciosas para nós aqui: Marcel Proust. Na introdução à tradução francesa de uma conferência do ensaísta inglês John Ruskin sobre a leitura, ele critica a perspectiva ingênua deste, segundo a qual, através do acesso a uma boa biblioteca, teríamos um instrumento capaz de nos fazer conquistar uma legião imensa de amigos sábios e brilhantes, todos disponíveis a todo momento em que quiséssemos conhecê-los. Na sua análise podemos encontrar observações que nos permitem desenvolver o contraste entre a interação social e a recepção da leitura que desenvolvi há pouco. Proust argumenta que

a leitura não poderia ser assimilada a uma conversação mesmo com o mais sábio dos homens; que a diferença entre um livro e um amigo não é a sua maior ou menor sabedoria, mas a maneira pela qual a gente se comunica com eles, a leitura, ao contrário da conversação, consistindo para cada um de nós em receber a comunicação de um outro pensamento, mas permanecendo sozinho, isto é, continuando a desfrutar o poder intelectual que se tem na solidão e que a conversação dissipa imediatamente [...] (1989:27).

Em contraste com o otimismo excessivo de Ruskin, a visão de Proust sobre o processo de leitura é, portanto, mais matizada. Por um lado, ele saúda a leitura como o “milagre fecundo de uma comunicação no meio da solidão” (p. 28); por outro, porém, ressalta que a grande característica dos “belos livros” é a de nos fazerem “compreender o papel, ao mesmo tempo essencial e limitado que a leitura pode desempenhar na nossa vida espiritual”, uma vez que aquilo que para o autor se poderia intitular “Conclusões”, o leitor é sempre levado a classificar como “Incitações”. Essa característica provém precisamente do fato de que “nossa sabedoria começa onde a do autor termina”, uma vez que “gostaríamos que ele nos desse respostas, quando tudo o que pode fazer é dar-nos desejos” (p. 30). Mesmo que a análise dos processos utilizados por um escritor possa identificar os mecanismos indutores presentes no seu texto, o resultado final da leitura está sempre além desse horizonte e, na medida em que a sua fruição seja experimentada — como sucede em nossa sociedade em muitos contextos — como uma experiência privada, íntima, subjetiva, esses resultados tenderão a incidir sobre o sujeito da leitura no sentido da sua constituição como indivíduo. Dessa forma, um tema importante a ser levantado no estudo dos contextos culturais das práticas leitoras em nossa sociedade é o da presença maior ou menor, no seu interior, de valores individualistas.<sup>12</sup> Esse é um tema explorado por vários historiadores (por exemplo, DARNTON, 1986 e WATT, 1990).

Concluindo, vimos que tanto nos diagnósticos otimistas acerca das conseqüências da emergência da escrita quanto nos pessimistas, estava subjacente a idéia etnocêntrica de que o registro do discurso gráfico seria um recurso meramente técnico, uma vez que sua decifração seria uma atividade realizada mecanicamente. Tanto no elogio das vantagens que ela apresenta no que concerne ao domínio da natureza quanto nas preocupações derivadas de suas potencialidades opressoras dos indivíduos, a escrita era sempre vista com um determinismo inexorável. Entretanto, percebemos que as culturas humanas desenvolveram diferentes sistemas de escrita (enquanto outras tantas não o fizeram), que não só apresentavam conseqüências sociais diferenciadas, como manifestavam valores diferentes nos próprios mecanismos pelos quais suas codificações se estruturavam. Desse ponto de vista, podemos afirmar que a ótica instrumental com a qual o Ocidente frequentemente se relaciona com a natureza está inscrita no próprio sistema alfabético que a adotou. Mas, se a escrita não deve ser analisada sob uma perspectiva determinista, ela também não deve ser definida, por outro lado, como inócua. Para estudar adequadamente os processos concretos pelos quais ela interferiu na dinâmica das várias sociedades em que esteve presente, é necessário deslocar o foco de análise, que se tem concentrado, no caso da antropologia, no estudo dos diferentes siste-

mas de notação, para o das várias práticas leitoras. Nestas, os conteúdos registrados no texto recriam-se pela sua recepção em diferentes contextos sociais. Os canais pelos quais essa interação se dá, como vimos, não são os mesmos pelos quais se dá a interação face a face, possuindo uma dinâmica extremamente complexa.

Se a leitura teve em vários momentos históricos efeitos individualizadores, isso não impede que ela se tenha articulado, em outros contextos, com sistemas hierarquizantes, ou mesmo produzido efeitos que poderiam ser caracterizados como “massificadores”, de forma igual à que freqüentemente hoje se atribui às modernas tecnologias de comunicação de massa, baseadas no registro e na transmissão eletrônica de mensagens audiovisuais. Antes que o cinema e a televisão surgissem, a literatura de folhetim já havia constituído um mercado cultural de massa no século XIX. Foi em reação ao processo que enfraquecia as fronteiras que separavam os diferentes níveis culturais da chamada cultura folclórica e da cultura erudita em benefício desse espaço intermediário, que as primeiras queixas quanto ao desaparecimento da “cultura popular” surgiram. A cultura de massa não apenas tende a ocupar os espaços que antes eram do folclore tradicional, mas também ameaça os valores que sustentam a própria cultura erudita, mercantilizando a atividade artística e transformando em produção em série o que deveria ser uma marca de distinção.<sup>13</sup> Ao contrário do que ocorria nas manifestações folclóricas, o autor da obra freqüentemente provém das camadas elevadas, embora o público-alvo seja o povo. A apresentação deste último como uma vítima inocente nasce da percepção de que, numa comunicação escrita, diversamente do que havia no ambiente de oralidade em que se encontravam imersas as massas camponesas européias até o século XVIII, a recepção seria tendencialmente passiva. Assim, a possibilidade de se reproduzirem tecnicamente as obras de arte, que já estava presente graças à emergência da escrita, mas que se ampliou enormemente com a alfabetização das grandes massas e com a industrialização da impressão gráfica, foi recebida de forma tão pessimista pelos intelectuais quanto foi a emergência dos modernos meios audiovisuais.

Uma arqueologia dos debates em torno do tema da cultura popular, que nos levaria até os primeiros entusiastas do folclore e a seu culto da oralidade camponesa,<sup>14</sup> poderia nos permitir uma visão mais rica e complexa da dinâmica cultural da sociedade moderna e mostrar como ela envolve a rediscussão do velho tema da escrita e seu impacto. Além disso, a introdução de novas tecnologias comunicativas não coloca necessariamente a escrita em um segundo plano, uma vez que ela permanece sendo utilizada em seu interior — através de roteiros, cartazes, grafismos etc. — e reaparece através de novos suportes e circuitos de comunicação, como aqueles proporcionados

pelos *faxes*, por redes eletrônicas interligando microcomputadores pessoais etc. Cada um desses contextos, novos e antigos, deve ser levado em conta de maneira que possamos perceber a produção da leitura como um processo global que não é inteiramente controlado nem por aquele que escreve, nem por aquele que lê, ambos participando de um jogo de produção de sentido muito mais amplo do que um mero exercício de decifração de sinais.

## Notas

---

\* [Publicado anteriormente em *Leitura, Saber e Cidadania/* Simpósio Nacional de Leitura, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional/ PROLER – Programa Nacional de Incentivo à Leitura/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1994, p. 65-78. A comunicação original foi apresentada à mesa-redonda “Leitura, Produção e Recepção”, em 3 de agosto de 1994. Foram aqui incluídas notas de rodapé presentes no texto original da comunicação, mas suprimidas na publicação.]

<sup>1</sup> Leitura e práticas leitoras em sociedade: A produção da leitura não se confunde com a decifração do texto. A importância dos discursos que perpassam a cultura para a construção do sujeito. A interação do indivíduo com o meio social a partir da capacidade de crítica do discurso alheio e de construção de fala própria — interpretar, dizer e dizer-se. A apreensão e discernimento dos discursos sócio-históricos, motivados por valores de época.

<sup>2</sup> É verdade que um autor, Pierre Clastres (1978), insistiu mais do que qualquer outro para que, no plano da sua organização política, as sociedades primitivas não fossem identificadas como “sem Estado”, mas como sociedades “contra o Estado”, uma vez que, mais do que serem incapazes de produzir um sistema de dominação estatal, elas na verdade possuiriam mecanismos que previnem esse desenvolvimento. Sem querer entrar no mérito do esforço de Clastres, deve-se reconhecer, em benefício do que afirmo acima, que sua reformulação terminológica não “pegou”, e as sociedades primitivas continuam sendo definidas como “sem Estado”.

<sup>3</sup> Para uma definição desse conceito, que associa a distinção entre as sociedades “simples” e as “complexas”, e a distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “modernas”, ver VELHO, 1981:15-17.

<sup>4</sup> Para uma discussão mais profunda sobre o caráter intrinsecamente interpretativo e “denso” do trabalho de pesquisa na antropologia, ver GEERTZ, 1973.

<sup>5</sup> O trabalho clássico de Morgan, onde essas etapas aparecem descritas com detalhes, é *Ancient Society* (1985).

<sup>6</sup> Para uma crítica ao pensamento de Morgan, chamando a atenção exatamente sobre os critérios pragmáticos a partir dos quais ele analisa a cultura, ver SAHLINS, 1976:57-64.

- <sup>7</sup> Para uma crítica ainda circunstancial, mas mais detalhada dos argumentos centrais de *A Domesticação do Pensamento Selvagem*, ver VILHENA, 1990:31-4.
- <sup>8</sup> Já para o caso chinês, ver VANDERMEERSCH, 1974:39.
- <sup>9</sup> Para realizar a passagem do que ele chama de “fonocentrismo” para o “logocentrismo”, Derrida amplia o conceito de escritura para muito além do sentido que lhe temos atribuído aqui (1973:11). Além disso, apesar da influência que sua obra vem exercendo na antropologia mais recente, particularmente a norte-americana, há uma grande diferença entre o relativismo antropológico e a proposta da “desconstrução” do filósofo francês. Os “movimentos” desta última operação, como ele próprio esclarece, “não solicitam as estruturas de fora” (p. 30), isto é, são uma crítica interna à própria filosofia ocidental e acreditam prescindir do estudo de formas de escritura encontráveis em outras culturas, que não são objeto da reflexão de Derrida.
- <sup>10</sup> Para o uso desses conceitos de “interação social” e “definição de realidade”, baseio-me não apenas na análise de Wolfgang Iser sobre o processo de interação social, mas principalmente em Herbert Blumer (1969) e Gilberto Velho (1992).
- <sup>11</sup> Da qual Wolfgang Iser, recém-citado, é um dos principais representantes.
- <sup>12</sup> Para a discussão antropológica em torno do individualismo como um dos valores constitutivos da modernidade, ver DUMONT, 1985, e SIMMEL, 1981. Para a discussão sobre a incidência relativa desses valores na sociedade brasileira, ver DAMATTA, 1979, e VELHO, 1981.
- <sup>13</sup> Para uma análise de como a “crítica da cultura de massa” corresponde em grande parte a uma reação defensiva da cultura erudita, ver GANS, 1974.
- <sup>14</sup> Esse estudo da tradição folclorística, privilegiando o caso brasileiro, é agora o objeto de minha tese de doutorado, que se encontra em fase de redação e que já produziu alguns artigos (por exemplo, VILHENA, 1992).

## Referências Bibliográficas

---

- BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.
- BOTTÉRO, Jean. “Symptômes, Signes, Écritures en Mésopotamie Ancienne”. In: VERNANT, Jean Pierre et alii. *Divination et Rationalité*. Paris: Seuil, 1974.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

- DARNTON, Robert. "Os Leitores respondem a Rousseau: A Fabricação da Sensibilidade Romântica". In: DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ECO, Umberto. *Obra Aberta: Forma e Indeterminação nas Poéticas Contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 1968.
- ENGELS, Friedrich. *L'Origine de la Famille, de la Propriété Privée et de l'État*. Paris: Éditions Sociales, 1975.
- GANS, Herbert. *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*. New York: Basic Books, 1974.
- GEERTZ, Clifford. "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture". In: GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GOODY, Jack. "Introduction". In: GOODY, Jack (Ed.). *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- *A Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Presença, 1988.
- & WATT, Ian. "The Consequences of Literacy". In: GOODY, Jack (Ed.). *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- GRANET, Marcel. *La Pensée Chinoise*. Paris: Albin Michel, 1981.
- ISER, Wolfgang. "A Interação do Texto com o Leitor". In: COSTA LIMA, Luís da (Org.). *A Literatura e o Leitor: Textos de Estética da Recepção*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e História". In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- PROUST, Marcel. *Sobre a Leitura*. Campinas: Pontes, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.
- SAHLINS, Marshal. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1976.
- SIMMEL, Georg. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- VANDERMEERSCH, Léon. "De la Tortue à l'Achillée". In: VERNANT, Jean Pierre et alii. *Divination et Rationalité*. Paris: Seuil, 1974.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.
- "Unidade e Fragmentação em Sociedades Complexas". In: VELHO, Gilberto & VELHO, Otávio. *Dois Conferências*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1992.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *O Mundo da Astrologia: Estudo Antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- "Os Estudos de Folclore: Os Impasses na Constituição de uma 'Ciência Brasileira'". *Ciências Sociais Hoje 1992*. Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1992.
- WATT, Ian. *A Ascensão do Romance: Estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

## A Babel da Crença: O Campo Religioso Carioca em João do Rio<sup>\*1</sup>

Escritor de grande sucesso em seu tempo, João do Rio tem sido novamente objeto de atenção de críticos e pesquisadores que nele identificaram uma sensibilidade raras vezes encontrada em nossa literatura na descrição e análise não apenas da vida carioca do início do século, mas das dimensões daquilo que os sociólogos chamaram de urbanismo (cf. WIRTH, 1966): um conjunto de valores e experiências típicas da grande metrópole moderna, modelo de organização social relativamente recente do ponto de vista da história humana, mas que cada vez mais marca o nosso cotidiano. Juntando-me a esse esforço de recuperar a modernidade da obra desse autor, pretendo apresentar uma breve reflexão sobre o seu primeiro livro, *Religiões do Rio*. Faltando-me competência para avaliar o seu mérito literário, pretendo, através de um diálogo com as preocupações da Antropologia sobre esse tema, indicar alguns aspectos importantes e inovadores desse texto, que talvez não tenham ainda sido suficientemente indicados. Em meio à minha preocupação de compreender a formação da tradição de estudos sobre o campo religioso brasileiro, creio poder encontrar nessa obra, para além de seus méritos de documento, alguns elementos que nos permitem discernir uma interessante reflexão sobre a natureza da experiência religiosa e, particularmente, das formas por ela assumidas no contexto urbano brasileiro. Como contraponto capaz de realçar o quadro interpretativo que irei traçar, pretendo também mostrar como esse escritor estava na contramão de algumas das principais tendências da emergente reflexão antropológica sobre as religiões na sociedade brasileira, o que fez com que, nos seus momentos mais felizes, ele evitasse equívocos dos quais essa disciplina só se livraria mais tarde.

Na constituição de uma tradição de estudos antropológicos sobre a sociedade brasileira, o estudo da religião desempenhou um papel estratégico. Em meio à conhecida obsessão experimentada por nossa intelectualidade dos fins do século passado até um período bem recente pelo tema do chamado “caráter nacional brasileiro” (cf. LEITE, 1976), muito menos que as sociedades

indígenas, vistas como elementos arredios ao nosso processo de construção nacional,<sup>2</sup> foi a presença africana o elemento capaz de atender ao interesse pelo “exótico” que caracteriza a produção antropológica — exótico esse que, ao fim de um certo tempo, acaba se mostrando em alguma medida familiar (cf. DAMATTA, 1978). Nesse sentido, as pioneiras investigações etnográficas dos cultos de candomblé na Salvador do final do século, empreendidas por Raimundo Nina Rodrigues, abriram todo um campo de estudos no qual manifestações em parte semelhantes às que antropólogos europeus haviam identificado em sociedades “primitivas” estranhamente eram encontradas em uma sociedade em processo de urbanização. Através do estudo do que Nina Rodrigues descrevia como o “animismo fetichista dos negros baianos” (RODRIGUES, 1900), a antropologia brasileira abriu-se pioneiramente para o estudo de contextos urbanos, em suas reflexões sobre um dos aspectos mais paradoxais da jovem sociedade brasileira.

Poucos anos depois da publicação dos primeiros escritos de Rodrigues sobre o tema, João do Rio escreveu para o *Diário de Notícias* a série de reportagens que foram em seguida reunidas em *Religiões do Rio*. Em sua nota introdutória à coletânea, ele critica a forma relativamente superficial como se costumava ver a dinâmica religiosa brasileira: “Ao ler os grandes diários, imagina a gente que estão num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões” (1904:i).

Sabe-se que Nina Rodrigues teve poucos continuadores imediatos. Somente na década de 1930, outro médico que inicia sua carreira na capital baiana, Arthur Ramos, retoma o projeto do estudo sistemático dos chamados cultos afro-brasileiros.<sup>3</sup> No entanto, na medida em que se foi consolidando essa tradição de pesquisas e, com ela, as interpretações sobre o campo religioso no Brasil, o livro de João do Rio permaneceu como uma referência preciosa de um período importante da história social brasileira. Nos primeiros anos da República, a cidade do Rio de Janeiro passava por um processo de modernização e remodelação associado às radicais reformas urbanas promovidas pelo prefeito Pereira Passos.<sup>4</sup> No plano da cultura e das religiões populares, a recente abolição da escravidão trouxera à cidade grandes contingentes de negros libertos que foram gradativamente se integrando ao cenário urbano, mesmo que expulsos das áreas centrais por aquelas reformas (cf. VELLOSO, 1990). Todas essas transformações tiveram certamente um grande efeito sobre a dinâmica das religiões populares, hoje ainda de difícil reconstituição, o que sempre levou os pesquisadores da área a demonstrarem grande interesse pelos trabalhos de João do Rio — mesmo que geralmente qualificadas como “reportagens”, a

indicar o seu caráter eminentemente documental e pouco analítico.

Nesse sentido, além de sua focalização do contexto baiano, o esforço de Nina Rodrigues em revelar a existência de um outro conjunto de expressões religiosas sob a capa da aparente hegemonia católica se diferencia das investigações cariocas de João do Rio em vários outros aspectos. Médico de formação, Rodrigues publica seu principal livro em francês, imaginando o interesse que seu material de pesquisa guardaria para estudiosos de outros países, aos quais assegura seu cuidado em “estudar os fatos com total independência e com a maior imparcialidade” (p. 4), convencido que estava da necessidade da “precisão rigorosa” que deve prevalecer em tudo aquilo “que pretende portar o selo da ciência” (p. 5). João do Rio, ao contrário, situando-se na fronteira da crônica e da reportagem, sempre se definiu como um literato e nada estava mais longe de suas intenções do que se apresentar como um cientista severo. Ele claramente procurava explorar o potencial interesse do grande público pelo exotismo de suas “descobertas” com suas vívidas descrições. Há assim uma tentação de sensacionalismo nem sempre evitada que lhe rendeu, como nos mostra Brito Broca, desconfianças de seus contemporâneos quanto à veracidade de seus relatos (s. d.:238).

Mas, mesmo quando, por exemplo, o próprio Broca o defende dessas acusações, louva-se o seu “faro” e a “fidelidade de repórter” que lhe teriam permitido identificar em áreas até então insuspeitas a existência de “espantosos antros de feitiçaria” confirmada mais tarde pela polícia. Já Nina Rodrigues, ao se definir como cientista, buscou orientar a forma pela qual deveria ser conduzido esse trabalho de repressão, a ser orientado por critérios propostos por ele e seus discípulos através dos quais se distinguiria a religião autêntica da “feitiçaria” (cf. DANTAS, 1988:165-216). O objetivo daqueles que pretendiam desenvolver esse olhar “científico” era o de mostrar que os inconvenientes da floração desses cultos barulhentos e selvagens não nos poderiam levar a ignorar os processos sociais e psicológicos que os teriam produzido, explicados por Nina Rodrigues através de fatores raciais, numa perspectiva que seria depois substituída por análises propriamente culturais e sociais. Nessa linha de raciocínio, esses cultos deveriam sofrer uma “evolução natural” com a qual o esforço repressivo deveria transigir para que esse processo de “civilização” se desse sem ameaças de regressão.

Por tudo isso, enquanto Nina Rodrigues é visto, malgrado pressupostos que combinavam racismo e evolucionismo, como um precursor da ciência social no Brasil, João do Rio, independente do reconhecimento do valor documental de algumas de suas observações,<sup>5</sup> raramente foi tomado como alguém que, junto a muitas de suas argutas observações, também teria

desenvolvido reflexões relevantes sobre a natureza do campo religioso urbano. A opção das nossas Ciências Sociais em valorizar mais contribuições como as de Nina Rodrigues do que as de João do Rio talvez tenha sido inevitável, correspondendo, em última análise, às intenções desses autores. João do Rio pretendeu ser principalmente um jornalista investigativo que relatava com estilo suas descobertas, e não um etnógrafo urbano *avant la lettre*. Assim encontramos também em seus textos manifestações evidentes de etnocentrismo e uma total sem-cerimônia em apresentar seus pontos de vista. Porém, uma maior atenção a suas reflexões talvez possa mostrar aspectos que escaparam às abordagens consagradas, e que hoje se recolocam, inclusive, enriquecidas pela obra daquele cronista.

Pode-se dizer que a combinação entre perspectivas evolucionistas e racistas que dominava o pensamento social brasileiro no início do século correspondia a um esforço de unir os anseios de integração à civilização de inspiração européia, que tinham nesse evolucionismo sua ideologia legitimadora, aliados à necessidade de explicar as dificuldades que o Brasil encontrava para essa integração. Numa sociedade que, com o avanço da modernização, se secularizava, a persistência de crenças animistas e fetichistas testemunhadas pelo candomblé representava, para Nina Rodrigues, o resultado da pretensa incapacidade do negro em absorver as concepções abstratas implicadas pelo monoteísmo, etapa que, dentro da cartilha evolucionista, antecederia o pretenso declínio definitivo da religião.

O fato de João do Rio se interessar menos pelos destinos da formação nacional e mais pela sua cidade não esgota suas diferenças em relação a essas perspectivas. Para ele, na medida em que esse centro urbano se moderniza, não deveríamos encontrar necessariamente um declínio do espaço do sagrado. Apesar de guardar especificidades, a capital da República estaria vivendo um processo característico das modernas metrópoles, pois ela, “como todas as cidades nesses tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa” (1904:i). Em outro momento, ele reforça: “Esta pacata cidade, que há cinquenta anos festejava apenas a corte celeste e tinha como supremo mistério a mandinga do preto escravo, é, como Bizâncio, a cidade das cem religiões, lembra a Roma de Heliogábalos, onde todas as seitas, todas as crenças coexistem” (p. 228).

Note-se que na referência a Roma e a Bizâncio nosso autor apresenta esse aspecto de fragmentação da experiência religiosa como algo não especificamente moderno, mas como um processo ligado às grandes cidades, com sua capacidade de permitir a convivência de culturas e tradições diversas. Ao invés de vê-la com desconforto, João do Rio expressa claramente sua fascinação por essa inesgotável diversidade:

[...] a cidade pulula de religiões. Basta parar em cada esquina, interrogar. A diversidade de cultos espantar-vos-á. São swendeborgianos, pagãos literários, fisiôlatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da vida, reveladores do futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da Rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto (p. i).

Por essa enumeração estampada na nota introdutória da coletânea das reportagens, percebe-se como a abrangência da curiosidade de João do Rio por diferentes formas de culto ia mais longe do que o interesse quase exclusivo de Nina Rodrigues pelos cultos afro-brasileiros e pelas formas de sincretismo a eles associadas. Nessa citação, o gosto pelo exótico do autor corre o risco de nos dar uma impressão insuficiente da extensão de suas investigações. Assim, por exemplo, ao mesmo tempo que ele se interessa pelas mais minúsculas seitas ocultistas e satanistas, há um longo conjunto de capítulos dedicados ao ainda incipiente movimento evangélico. A minorias étnicas, como os maronitas e os judeus, também são dedicados capítulos específicos. Uma única dimensão da majoritária fé católica ganha atenção, a prática de exorcismos; interesse mais uma vez justificado por sua dimensão “exótica”. Assim, a representatividade das manifestações descritas não parece justificar-se por sua dimensão quantitativa. Porém, para além de preocupações sensacionalistas, o nosso autor procura chamar a atenção para a capacidade da grande metrópole de abrigar “mundos” quase invisíveis, comunidades que se constroem em torno da sua forma de aproximação comum e própria em relação ao sagrado, aos quais se podem agregar outras identidades de fundo cultural como as étnicas, ou mesmo as do trabalho, como seria o caso dos “cultos das águas” dos pescadores: “Não há recanto de nossa baía que não tenha uma colônia de pescadores. Vivem todos muito calmos, sem saber do resto do mundo. Enfim, uma classe à parte, com festas próprias, que não se afasta do oceano e é unida pelo culto do mar” (p. 205).

Mas esse interesse por subculturas relativamente isoladas e incrustadas no meio urbano não domina a descrição do livro-reportagem. Se elas também são um componente do cenário metropolitano, o que este parece ter de mais característico é o caráter fragmentado que permite que o sagrado se apresente como um “campo”: um conjunto de alternativas religiosas que nutrem entre si relações de natureza diversa que vão desde o aberto conflito até a combinação e o sincretismo. A descrição de rituais e crenças pela qual João do Rio identifica cada uma das vertentes desse campo religioso urbano, é muitas vezes

acompanhada pela reprodução dos diálogos que o jornalista teve com os representantes de cada uma delas. Trechos inteiros de seus capítulos consistem na reprodução dessas entrevistas em que os argumentos de cada uma das vertentes religiosas podem ser ouvidos através da voz dos seus integrantes. Em geral, essa voz transmite um esforço de justificação, reproduzindo implicitamente os diálogos conflituosos que caracterizam um campo religioso plural.

O fato de permitir que os representantes de cada uma dessas religiões se justifiquem não significa que João do Rio ingenuamente atribuisse virtudes de honestidade e sinceridade a todos os seus interlocutores. Pelo contrário, muitas das respostas são provocadas por inquirições irônicas e argutas. Assim, após descrever, maravilhado, a simplicidade e a sobriedade de um casamento metodista a que presenciou — que contrastava talvez com a pompa e a artificialidade dos casamentos católicos de sua época —, ele não deixa de provocar o pastor indagando-lhe se a preferência crescente por casamentos na sua Igreja não se deveria à possibilidade de driblar o rigor da lei brasileira que regulava as uniões conjugais (p. 121).

Em seu interesse plural por toda essa variedade de manifestações do sagrado, nosso autor demonstra uma grande receptividade, moderada, porém, por uma postura cética que lhe exigia o exame cuidadoso de cada caso. Perguntado por uma cartomante que entrevistou sobre se era descrente, nosso autor responde ser “filho de uma civilização muito parecida com a d’aquela imperador que precavidamente levantava templos aos deuses desconhecidos. Há em tudo alguma coisa a temer — o inexplicável” (p. 191). Essa ambigüidade levou Marcos Veneu (1990), em um importante artigo sobre a obra de João do Rio, a traçar analogias entre esse autor e as reflexões do sociólogo alemão Georg Simmel (1950) acerca da grande metrópole. Para este último, o personagem típico desse cenário se caracterizaria pela atitude *blasée*, isto é, pela manutenção de uma relativa distância diante de tudo o que observa, como resposta ao risco representado pelo excesso de estímulos a que é submetido, estímulos esses que, se recebessem toda a atenção que demandam, levariam o metropolitano a submergir num excesso de emoções e sensações que ameaçariam sua individualidade.

No que diz respeito especificamente a *Religiões do Rio*, encontramos também a onipresença de um tema que Simmel julgava indissociável da vida metropolitana: o dinheiro. Filha da economia monetária, a grande cidade só consegue coordenar a multiplicidade de valores que nela convivem reduzindo-os a dimensões quantitativas, como o tempo impessoal que comanda nosso cotidiano e o dinheiro que reduz tudo a mercadorias. João do Rio sente-se bem à vontade para julgar com rigor a legitimidade de algumas das diversas vertentes que descreve quando condena a presença do estímulo pecuniário na

realização de cultos e feitiços mágicos. É esse o eixo a partir do qual ele constrói a grande oposição que domina seu relato, a oposição entre o “baixo” e o “alto” espiritismo, a oposição entre as feitiçarias de inspiração popular e africana, e a abnegação da Federação espírita que pontifica com o seu lema “fora da caridade não há salvação”.

Há muito de etnocêntrico nessa distinção que repete dicotomias também presentes na produção das Ciências Sociais sobre o campo religioso brasileiro. Porém, o seu caráter redutor se flexibiliza se entendermos que ela expressa uma tensão constitutiva não apenas da vida metropolitana, mas, dentro da minha hipótese, da própria experiência do sagrado, tal como definida por esse autor. Tentarei ilustrar esse ponto com o qual pretendo concluir a interpretação que venho aqui sugerindo da obra de João do Rio, remetendo-me à descrição extremamente simpática que ele faz, no miolo de sua coletânea, das igrejas e seitas evangélicas. Em certos momentos, ele se encanta com o seu zelo missionário ao constatar que “nesta cidade de comércio, onde o dinheiro parece o único deus, homens moços e fortes pregam a bondade de porta em porta, como os pobrezinhos pregam pão” (p. 100-1). Curiosamente, logo em seguida a essa reflexão, ele experimenta a necessidade de “voltar à realidade”, e pergunta ao pastor sobre o patrimônio da igreja em questão. Porém, mais à frente, esse encantamento com a simplicidade e a sinceridade expressa pelos rituais que testemunhara é quebrado pelo próprio líder daquela igreja, quando este menciona a expectativa de que ela, com o seu crescimento, possa eleger deputados:

[...] enquanto meu olhos olhavam com inveja para o outro lado da vida, a margem diamantina da Crença, o pastor sonhava com o domínio temporal e a Câmara dos Deputados...  
Eterna contradição humana que não se explicará nunca, [...]!  
Eterna contradição, que cativa a alma de uns e faz as religiões triunfarem através dos séculos! (p. 105)

Embora o texto, coerente com sua orientação primariamente jornalística, privilegie as descrições, em prejuízo de reflexões dessa natureza, seria interessante aproximar este trecho das curtas observações introdutórias que abrem o volume. Nas suas primeiras páginas, a religião, que mais adiante será descrita como algo que repousa numa “eterna contradição”, é brevemente apresentada como “um misterioso sentimento, misto de terror e de esperança, a simbolização lúgubre ou alegre de um poder que não temos e que almejamos ter”. Assim, da mesma maneira como João do Rio experimenta sentimentos mistos de fascinação e de inquietação em relação à modernidade,<sup>6</sup> a religião o atrai.

Desse modo, a ênfase que coloca em suas dimensões mais “misteriosas” não é apenas um efeito literário. Para além de seu inegável desejo de *épater*, há, por parte de João do Rio, o reconhecimento da dificuldade em se reduzir a inquietação religiosa a explicações científicas que pudessem, como acreditavam os pioneiros das Ciências Sociais contemporâneos a ele, esvaziar seu significado para o homem moderno.

Repito que não se trata de avaliar o acerto de uma teoria sobre a religião que na verdade não se pretendia apresentar como tal. Mas o que fica do esforço interpretativo que procurei conduzir é a percepção de como essas concepções permitiram a João do Rio, em vários momentos, perceber o caráter extremamente complexo do campo religioso do Rio de Janeiro do início do século — que guarda evidentes analogias com o campo brasileiro atual. Ao lado de distinções moralistas e redutoras, como as feitas entre “baixo” e “alto” espiritismo, ele está já atento à presença nesse contexto de especulações complexas como as do ocultismo moderno, ou as combinações inesperadas entre a religião e o racionalismo cientificista, como as do espiritismo “ortodoxo” e as do positivismo. Além disso, em alguns momentos preciosos de sua descrição, ele nos indica que a complexidade do cenário fragmentado da metrópole moderna implica também intercomunicações imprevistas entre os mundos parcialmente separados dos quais ela é composta.<sup>7</sup> Mesmo ressaltando o que ela tem de “babélica”, as diversas expressões do sagrado presentes no cenário metropolitano também constroem espaços de comunicação entre níveis distintos. Dessa forma, reconhecendo que, na maioria, as casas onde investigou o “baixo espiritismo” eram freqüentadas por pessoas de “classe baixa”, afirma que “se pudéssemos citar as senhoras, as damas do *high-life* que se arriscam por lá, a lista abrangeria talvez metade das criaturas radiosas que freqüentam as récitas do Lírico” (p. 229).

Se os primeiros estudiosos de nosso campo religioso que pretenderam assumir um discurso científico se caracterizam por um esforço de “esclarecer” a intervenção policial sobre esses cultos de inspiração popular e negra, a visão de João do Rio sob essa problemática não pode de forma alguma ser reduzida à de um “espião” a encontrar “antros” a serem reprimidos. Em diferentes momentos do livro, ele reconhece que esse esforço repressivo é, em última análise, inútil, uma vez que “a polícia visita essas casas como consultante”. Num trecho que nos desperta a tentação de aí enxergar uma crítica implícita a estudiosos como Nina Rodrigues, João do Rio afirma que “seria mais interessante como patologia social estudar”, não ao que chama de “mercadores da paspalhice” — isto é, aqueles que promovem esses cultos — mas sim “os que vão lá em busca de consolo” (p. 31). Mesmo quando vê essas manifestações como um “mal”, ele não cai na tentação de identificar esse mal

apenas com os grupos mais diretamente ligados a elas, uma vez que na verdade pertencem a um contexto mais amplo.

Em um trabalho recente, a antropóloga Yvonne Maggie (1992) procura apresentar uma visão inovadora sobre o lugar dessa repressão ao “feitiço”, consagrada por três artigos de nosso Código Penal que, a título de impedir a “prática ilegal da medicina”, condena o curandeirismo e a feitiçaria. Ao contrário, por exemplo, da lei inglesa aplicada no Zimbábue, onde se proibiu a “acusação” de feitiçaria, durante toda a história republicana encontramos casos em que a justiça brasileira acolheu tais denúncias ajudando a discernir os “bons” e os “maus” feitiçeiros. Dessa maneira, o “medo do feitiço” passou a ser um valor que engloba diferentes segmentos de nossa sociedade — uma vez que a justiça que acolhe esses processos que buscam expurgar as formas “espúrias” da religiosidade popular, tem funcionado como um operador a partir do qual se expressava o caráter excludente e hierárquico dessa mesma sociedade. Nas suas conclusões (p. 267), Maggie reconhece a sua dívida para com a descrição de João do Rio, citando o conhecido trecho em que este reflete sobre o quanto “vivemos na dependência do Feitiço, [...], uma vez que] somos nós que lhe asseguramos a existência com o carinho de um negociante por uma amante atriz” (p. 33). Nessas reflexões sobre a onipresença do “feitiço” e da “magia” em nossa sociedade, nosso autor identifica com argúcia a forma pela qual, por trás de nossa moderna diversidade religiosa, se insinuam os mecanismos de exclusão e de hierarquização social — mesmo que a eles sucumba em outros momentos de suas descrições. Por tudo isso, João do Rio não é apenas um dos melhores cronistas do processo de modernização do Rio de Janeiro — apresentado em seus trabalhos como um microcosmo do Brasil em rápida transformação —, mas, principalmente, nos apresenta e analisa as contradições dessa modernidade com a qual ainda temos que nos ver.

## Notas

---

\* [Este texto foi originalmente apresentado ao seminário “Rio através dos Sentidos”, promovido pelo Real Gabinete Português de Leitura e pela Subprefeitura do Centro do Município do Rio de Janeiro, em 8 de agosto de 1996.]

<sup>1</sup> Esta comunicação é um resultado parcial do projeto de pesquisa que desenvolvo atualmente com o título de “Imagens da Religião na Modernidade”, e que conta com a colaboração de Mariana Costa Aderaldo e Márcio Alexandre Albuquerque Alves, bolsistas de Iniciação Científica pela UERJ.

- <sup>2</sup> Ver, nesse sentido, VILHENA (1995b). Uma análise importante que mostra como a consolidação acadêmica da disciplina antropológica passou pela definição de uma tradição de estudos sobre as sociedades indígenas a partir principalmente de sua relação com a sociedade nacional e suas fronteiras em expansão é a tese de Mariza Peirano (1981).
- <sup>3</sup> Sobre a “Escola Nina Rodrigues”, ver o estudo de Marisa Corrêa (1982), onde se procura definir esse autor como o principal precursor da Antropologia no Brasil.
- <sup>4</sup> Sobre o impacto na literatura carioca das “tensões sociais” causadas por essa “inserção compulsória do Brasil na *belle époque*, uma das melhores análises é a dos dois primeiros capítulos de SEVCENKO (1983).
- <sup>5</sup> Podemos ver, por exemplo, em Roger Bastide, — o autor que de forma mais sistemática se preocupou em mapear o campo das religiões de influência africana no Brasil —, o reconhecimento do acerto de algumas informações sobre a presença do islamismo negro na cidade, que pouco tempo depois desapareceria, deixando poucos traços (cf. BASTIDE, 1989:214).
- <sup>6</sup> Como mostra Marcos Veneu, “o progresso é em João do Rio uma utopia ambígua, ao mesmo tempo sedutora e destruidora, como as ‘flores do mal’ de Baudelaire” (1990:22).
- <sup>7</sup> Nessa caracterização da metrópole moderna como um espaço fragmentado composto de uma variedade de visões de mundo, sigo particularmente as reflexões de Gilberto Velho (1981) a esse respeito, inspiração de muito do que digo nesse sentido. Para um esforço importante para localizar experiências ligadas à dinâmica religiosa que definem um espaço de diálogo entre diferentes grupos presentes na sociedade brasileira, ver VELHO (1994).

## Referências Bibliográficas

- 
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BROCA, Brito. *Vida Literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação/MEC, s/d.
- CORRÊA, Marisa. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. São Paulo: FFLCH/USP, 1982 (Tese de Doutorado).
- DAMATTA, Roberto. “O Ofício de Antropólogo ou como ter ‘Anthropological Blues’”. In: NUNES, E. (Org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro: História de uma Ideologia*. 3ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Pioneira, 1976.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- PEIRANO, Mariza. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Cambridge: University of Harvard, 1981 (Tese de Doutorado).

- RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1904.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*. Salvador: Reis & Comp. (Eds.), 1900.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SIMMEL, Georg. "The Metropolis and Mental Life", In: WOLF, K.H. (Org.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.
- . "Unidade e Fragmentação em Sociedades Complexas". In: VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. "As Tias Baianas tomam Conta do Pedaco: Espaço e Identidade Cultural no Rio de Janeiro". *Estudos Históricos* 3(6):207-228, 1990.
- VENEU, Marcos Guedes. "O Flâneur e a Vertigem: Metrópole e Subjetividade na Obra de João do Rio". *Estudos Históricos* 3(6):229-243, 1990.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1995[a] (Tese de Doutorado).
- . "A África na Tradição das Ciências Sociais". Comunicação apresentada ao Seminário "Imagens da África". Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ, 1995[b].
- WIRTH, Louis. "O Urbanismo como Modo de Vida". In: VELHO, Otávio G. (Org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1966.

# África na Tradição das Ciências Sociais no Brasil\*<sup>1</sup>

## 1. Introdução

Este artigo resulta de um esforço em estender algumas das conclusões resultantes de uma pesquisa sobre o desenvolvimento dos estudos de folclore no campo intelectual brasileiro.<sup>2</sup> O esforço de contextualizar esses estudos no conjunto do pensamento social brasileiro permitiu a percepção de alguns temas e questões que atravessam esse domínio mais amplo que pretendo aqui desenvolver e articular com uma reflexão sobre a presença da África nessas reflexões. Cobrindo um grande conjunto de trabalhos, distribuídos por quase um século, serei obrigado a oscilar entre uma visão panorâmica — onde obras complexas e diversificadas serão apresentadas e aproximadas de uma forma muito ampla — e algumas análises de detalhe ilustrativas, envolvendo aspectos mais próximos de meus iniciais interesses de pesquisa. Longe de pretender esgotar o assunto, ficarei feliz se conseguir fornecer algumas hipóteses gerais a serem desenvolvidas em estudos mais aprofundados e, ao mesmo tempo, esboçar um panorama útil sobre o desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil.<sup>3</sup>

Um dos traços mais persistentes dos intelectuais que compõem a história do pensamento social brasileiro, já indicado por vários comentadores, é a atração pelo estudo de sua própria sociedade. Até algumas décadas atrás, era comum que mesmo os trabalhos sobre temas mais específicos produzidos por pesquisadores brasileiros não só se concentravam em objetos relativos à sociedade brasileira, como justificavam sua importância a partir de sua pretendida contribuição aos “problemas nacionais”. Assim, a “África” que podemos encontrar discutida ao longo da trajetória das Ciências Sociais

brasileiras deve ser compreendida metafóricamente. A realidade sociocultural do continente africano só interessou aos principais personagens de nossa história intelectual na medida em que os ajudava a compreender uma “África brasileira”, ou seja, a refletir sobre aspectos de nossa vida nacional relacionados com a escravização de um grande contingente de populações de origem africana durante a maior parte do período colonial e durante mais de meio século de vida nacional independente, e ao lugar que seus descendentes ocupam na constituição da sociedade e da cultura brasileiras. Se compreendida dessa forma metafórica, a “África brasileira” se revela um dos temas centrais na tradição das Ciências Sociais brasileiras.

Essas características deram uma conotação peculiar à área de estudos que vem recentemente se consolidando no Brasil, conhecida pela rubrica de “pensamento social brasileiro”. Se ela se refere de forma relativamente vaga às diversas reflexões sobre temas sociais e políticos produzidos neste país, esse conjunto acaba ganhando alguma unidade na medida em que se verifica a recorrência obsessiva desse esforço de auto-reflexão. O adjetivo final da expressão passa a se referir não apenas ao fato desse “pensamento” se ter produzido no Brasil, mas também ao fato dele se ter freqüentemente referido a este país e a seus problemas em se definir como uma nação moderna.

Hoje, quando se beneficiam de um projeto de institucionalização relativamente bem-sucedido — principalmente quando comparado ao das demais nações latino-americanas (cf. MICELI, 1995:9) —, os cientistas sociais não apenas passaram a procurar alargar seu espectro de temas, como a ver com desconfiança o zelo missionário de alguns de seus antecessores,<sup>4</sup> definido como uma fase ideológica já superada. Isso deu origem a várias reflexões sobre a história das Ciências Sociais brasileiras preocupadas em identificar o momento crucial em que essa fase ideológica teria sido superada e substituída por uma perspectiva verdadeiramente científica. Ao me propor a discutir a imagem da África no interior da *tradição* das Ciências Sociais, minha intenção é recortar o domínio muito amplo do pensamento social brasileiro sem, no entanto, recair nos perigos envolvidos nessa busca de critério de demarcação. O resultado deste último tipo de abordagem é o de, ao aplicarem-se critérios externos ao contexto intelectual que se estuda, julgá-lo a partir de preocupações que são na verdade daquele que o estuda, muitas vezes com a intenção implícita de legitimar sua atual posição no campo intelectual.<sup>5</sup>

Mas, na medida em que consideremos que ciências sociais como a Sociologia e a Antropologia se implantaram no Brasil dando seqüência a uma longa tradição de estudos, é possível uma abordagem inteiramente diferente. Como uma tradição moderna, a de cada uma das disciplinas científicas tem

uma dinâmica peculiar. É também, como ocorre com a da arte moderna, uma “tradição da ruptura” (cf. PAZ, 1982). A valorização de inovações teóricas e metodológicas próprias do *ethos* da atividade científica faz com que os cientistas sociais, ao mesmo tempo que dão continuidade a esforços anteriores, costumem enfatizar o seu rompimento com perspectivas que julgam insatisfatórias, apresentando seus resultados como superiores, em determinados aspectos, ao que se dispunha anteriormente sobre o seu tema. Faz parte desse jogo estabelecer tal tipo de demarcações, tornando a relação com a tradição sempre ambígua. Em meio a debates com seus contemporâneos, cada cientista social procura mostrar a novidade de suas interpretações em relação às obras anteriores, ao mesmo tempo que, em busca de uma legitimação que se torna precária em função da postulada novidade dos resultados que apresenta, localiza no passado precursores que, mesmo ao preço de releituras, teriam inspirado seus esforços.

Dessa forma, no sentido em que compreendo aqui a expressão, buscar a presença de um tema na “tradição das Ciências Sociais” nos afasta da alternativa cômoda — mas igualmente perigosa — de escolhermos um ponto definido da história de nossa vida intelectual, quando a discussão sobre a “África brasileira” se teria enfim tornado científica, deixando-nos à vontade para não abordar autores de grande influência em seu tempo, mas de que nos afastaríamos através de qualificações como as de “dilettantes”, “literatos” ou “ideólogos”. Se a tradição das Ciências Sociais é constituída por esforços sempre repetidos de fundar uma nova cientificidade em relação a um discurso anterior que é assim rejeitado, poderemos perceber que, em alguns dos mais marcantes desses momentos de corte presentes em nossa história intelectual, a reflexão sobre a “África brasileira” desempenha um papel fundamental na definição de cada um dos novos paradigmas que são fundados. Ao invés de nos definirmos por um deles, seguiremos sua seqüência (parando num momento suficientemente distante do presente para que possa ser definido como parte de nossa tradição; no caso, na década de 1950) para, por fim, mostrar as recorrências na inserção do tema do negro em cada uma dessas rupturas.

## 2. A África em Três Paradigmas

A historiografia do pensamento social brasileiro costuma identificar, tanto em relação ao estudo do negro como no da sociedade brasileira, três grandes rupturas pelas quais se apresentaram novos estilos de se definir a formação do país. Fazendo economia de um grande número de matizes que diferen-

ciam os autores de cada um dos períodos inaugurados por esses cortes, podemos dizer que essas rupturas delimitam três etapas, cada uma delas marcada por um paradigma de análise que foi gradativamente absorvido pelo conjunto das reflexões eruditas sobre a sociedade brasileira. Poderíamos definir esses períodos como os da “raça”, da “cultura” e o da “estrutura social”, tendo, cada um deles, emergido respectivamente por volta dos anos 1870, 1930 e 1950. Na formulação inicial de cada um deles, a questão da “África brasileira” desempenhava um papel fundamental.

Se é possível indicar um começo para a nossa tradição das Ciências Sociais, tal como a defino aqui, ele deve ser associado à emergência da chamada Escola de Recife. Sílvio Romero (1851-1914), seu principal representante, pautou suas intervenções nos debates intelectuais do final do século passado pela defesa da adoção intransigente de uma perspectiva científica na análise da realidade brasileira. Opondo-se ao espiritualismo e ao ecletismo vigentes na então incipiente vida intelectual do Império Brasileiro, ele fazia questão de empilhar em suas citações as novidades européias nos terrenos afins às Ciências Sociais que assimilara vorazmente em suas leituras: o positivismo, o darwinismo, o monismo, a antropologia de inspiração racista etc.

Tendo-se dedicado a um grande número de áreas do conhecimento — imbuído que estava da cultura retórica vigente nas Faculdades de Direito —, o terreno a que se dedicou mais sistematicamente foi a crítica literária, onde desafiou o romantismo, a escola literária até então dominante no país, particularmente criticado por seu esforço em representar esteticamente a singularidade da nação brasileira através do elogio do passado heróico do índio, que teria, segundo ele, produzido um retrato falso e idealizado de nossa realidade. Romero também desqualificava a abordagem estilística e retórica da obra literária, pregando que, do ponto de vista científico, esta deveria ser explicada pelas determinações naturais que afetam a cultura de um povo,<sup>6</sup> destacando entre essas o meio, as raças, o folclore, as tradições da sociedade a que pertencem (1980:1814). Assim, esse autor fazia questão de frisar seu pioneirismo na introdução, no estudo da sociedade e cultura brasileiras, do que chamava de “perspectiva antropológica”, isto é, do determinismo racial.

De fato, entre esses fatores condicionantes, o racial foi o que desempenhou maior papel em suas análises.<sup>7</sup> Nesse sentido, ele pode ser identificado como o primeiro autor significativo de uma série de intelectuais que, desde o final do século, pretendeu construir um discurso científico sobre a sociedade brasileira a partir da análise de sua dinâmica racial específica. Se, por um lado, o apelo ao argumento racial lhe permite formular uma reflexão pretensamente calcada em determinismos “naturais”, apresentados como o lastro de

cientificidade de seus diagnósticos, por outro, ele dava vazão a uma angústia provocada pela leitura de diversos teóricos racistas — como Agassiz e Gobineau (cf. SKIDMORE, 1976:46-8) — que se mostravam estarrecidos ante a ampla miscigenação que caracterizava a sociedade brasileira. Como se sabe, o discurso racista do século XIX tomava a mistura racial como um processo que levaria ao enfraquecimento de civilizações e à degeneração das futuras gerações. Para os brasileiros, isso determinava a necessidade de mostrar a esses intelectuais estrangeiros a viabilidade de seu país.<sup>8</sup>

Silvio Romero é não apenas um dos primeiros a levantar esse problema, mas é também aquele que fornece a perspectiva pela qual esse dilema passará a ser resolvido pela maioria dos autores que se seguiriam. Argumentando que não adianta discutir acerca das vantagens ou desvantagens do fenômeno, afirma que a “mestiçagem” da população brasileira é um fato, e que, portanto, é necessário estudá-la (1980:121). Em suas reflexões sobre o tema, contrariando os românticos que representavam a nacionalidade a partir do indígena, afirma que, embora os três elementos étnicos sejam importantes na caracterização da composição racial brasileira, “ao negro devemos muito mais que ao índio”, penetrando “em larga parte em todas as manifestações de nossa atividade”, uma vez que “cruzou muito mais com o branco” (p. 120). Ao final desse processo de mestiçagem, o português, combinando-se, em proporções desiguais, com as raças africanas e indígenas, daria origem a um tipo brasileiro singular.<sup>9</sup> Mesmo que lamentemos a perda dessa “pureza” européia, essa mistura produzirá um tipo novo, que será a base de uma expressão literária e cultural própria de nossa nacionalidade.<sup>10</sup>

Podemos ilustrar essa perspectiva através dos estudos de Romero sobre a nossa poesia popular. Ao se dedicar à coleta de versos orais cantados pelo povo, ele teria verificado a máxima romântica<sup>11</sup> de que

a poesia popular revela o caráter dos povos... Ao lado de peças antigas, ainda hoje cantadas em nossas festas de Natal e de Reis, como a Nau Catarineta de origem portuguesa e que dá a idéia de um povo navegador, ouvem-se entre nós os verdadeiros cantos que nos definem e nos individualizam (1977:31-2).

Com essas reflexões, Romero respondia às análises do seu antigo colega da Faculdade de Direito de Recife, Couto de Magalhães, de que a desagregação, na memória popular, dos velhos romances portugueses coletados pelos folcloristas daquele país seria mais uma prova dos efeitos deletérios da mestiçagem. Suas pesquisas, entretanto, mostravam que uma nova poesia

original ia surgindo, ao mesmo tempo que a que herdamos de Portugal desaparecia. O responsável por isso, segundo Romero, seria o mesmo personagem que Magalhães culpava por aquela decadência: o mestiço. Este, para Romero,

é o brasileiro por excelência, pode-se considerar uma raça nova, de formação histórica e servir de base ao estudo de nossas tradições populares. Os brancos puros e os negros puros que existem no país, e ainda não estão mesclados pelo sangue, já estão *mestiçados* pelas idéias e costumes, e o estudo dos hábitos populares e da língua fornece a prova dessa verdade (p. 60-1).

Isso não significava que Romero visse apenas os aspectos positivos do processo de mestiçagem. Como ele ainda não havia produzido um tipo homogêneo, a cultura brasileira também não seria homogênea. Para esse autor, nossa “falta de coesão nacional” seria “um fato étnico, físico, antropológico” e só poderíamos ver a afirmação de um caráter nacional brasileiro definido ao final de um longo processo de fusão e seleção racial, no qual, pela sua “superioridade” física e mental, o branco triunfaria. Essa fórmula “branqueadora” resolvia o impasse que as teorias raciais haviam criado para a identidade nacional sem negar inteiramente a gravidade dos problemas “raciais”, cuja solução Romero adiava para os próximos três séculos.

Mais tarde, alguns autores procuraram apressar a conclusão desse processo, imaginando que o branqueamento de nossa população se daria mais rápido, graças a fatores como o fluxo migratório europeu iniciado no final do século (SCHWARCZ, 1993:11-2). Outros, como Nina Rodrigues, permaneceram numa posição menos otimista, reconhecendo que as fontes européias do pensamento racista, do qual a intelectualidade brasileira se utilizava, não admitiam, em última análise, essa mestiçagem “positiva”. Nesse sentido, um certo pessimismo tingia as descrições de nossa formação histórica enquanto prevaleceu esse paradigma racial. Em meio à nossa intelectualidade, porém, essa postura entraria em declínio, por volta do final dos anos 20, início dos anos 30. Vários autores e obras foram apontados como responsáveis por essa “viragem” em nosso pensamento social. Não pretendo discutir aqui prioridades a esse respeito. No entanto, do ponto de vista da tradição das Ciências Sociais, *Casa-Grande & Senzala*, lançado em 1933 por Gilberto Freyre (1900-1986), ocupa nesse contexto um lugar ímpar.

Esse livro consistia em um longo ensaio sobre a formação histórica brasileira produzido por um jovem intelectual que recebera sua formação

universitária nos Estados Unidos. Em uma descrição que se tornou clássica, o crítico Antonio Candido ([1967]:xi-xii) descreve o “impacto libertador” que o livro de Freyre teria tido sobre sua geração, que conseguia enfim ver seu país a partir de outros olhos, livre da apreensão trazida pelas análises dos teóricos racistas. No retrato de nossa sociedade fornecido por *Casa-Grande*, embora a mestiçagem apareça como um elemento crucial para a formação nacional, ela é apresentada como símbolo do caráter relativamente democrático e flexível da cultura brasileira.

Também nesse caso a legitimidade científica reivindicada por Freyre desempenha um papel importante na recepção de suas conclusões. O autor faz questão de, em seu prefácio, apresentar os seus estudos na Universidade de Colúmbia como decisivos para sua revisão do problema racial brasileiro:

Foi o estudo da Antropologia sob a orientação do professor [Franz] Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor — separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura (1992:xlvii).

Mesmo que — como veremos adiante — hoje relativizemos a influência da crítica ao determinismo racial formulada por Boas na obra de Freyre, é sintomática essa referência logo no início do volume. De fato, apresentando novidades científicas provenientes de fora do Brasil, Freyre consagra o diagnóstico, também formulado naquele momento por vários outros autores, de que os “males brasileiros” não seriam devidos a características inatas, mas a fatores ambientais. Daí toda a atenção que Freyre dá à alimentação, à ecologia, às influências geográficas, às condições sanitárias, a costumes e tradições, e a todo um complexo de hábitos que marcam a nossa vida colonial.

É também revelador que, na citação acima, ele afirme que Boas o ensinara a considerar adequadamente o “negro e o mulato”, não se referindo genericamente ao conjunto das raças não-européias ou aos mestiços em geral. Com essa formulação, Freyre implicitamente reconhece que é a presença do negro o símbolo por excelência da mistura racial que teria singularizado o destino brasileiro. Portanto, seu esforço de reavaliação desse processo se concentrará na relação entre brancos e negros, polarizados nos títulos de seus dois primeiros livros: “casa-grande” e “senzala”; “sobrados” e “mucambos”.<sup>12</sup> No entanto, particularmente na primeira obra de Freyre, essa dualidade espacial é muito mais metafórica do que real. Como vários comentaristas já destacaram, ele irá falar muito mais do que ocorre na casa-grande do que na senzala (cf. SANTOS, 1985).

Esse tipo de constatação, que já foi explicada por uma variedade de razões, desde as mais compreensíveis (escassez de dados disponíveis sobre o cotidiano da senzala) até as que lhe rendem maiores críticas (identificação ideológica do autor com o espaço da Casa-Grande),<sup>13</sup> tem talvez uma outra justificativa simples. Essa interação entre o branco e o negro ainda representada paradigmaticamente pela mestiçagem — embora não descrita agora como um processo meramente genético — foi marcada não apenas pelo conflito presente em sistemas raciais mais rígidos, mas também por uma alta dose de intimidade. Ela se fez, portanto, principalmente na casa-grande, no contato entre a família do senhor e os escravos domésticos. É nesse espaço que Freyre vai buscar o que Sílvio Romero procurou na poesia popular:

Nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter nacional brasileiro; a nossa continuidade social. No estudo de sua história íntima despreza-se tudo o que a história política e militar nos oferece de empolgante por uma quase rotina de vida: mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o caráter de um povo. Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o “tempo perdido” [...] (p. lxxv).

Porém, essa busca proustiana acaba tendo o caráter de uma aventura intelectual peculiar. Como reconhece Freyre nesse mesmo trecho, ela seria “uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos”. Daí não só seu uso de fontes até então pouco comuns, como diários e documentos da inquisição, como também sua composição ensaística e literária, que responde também por boa parte do sucesso do livro de Freyre.

A preocupação com o conhecimento científico de aspectos da nossa realidade foi acompanhada nessa década por realizações importantes no plano institucional. A década de 1930 foi o momento da criação dos primeiros cursos universitários em Ciências Sociais, nas duas principais cidades brasileiras: São Paulo e Rio de Janeiro. Diferente do que ocorre inicialmente nesta última, então capital federal, consolida-se no primeiro contexto um modelo de importação de professores estrangeiros que seriam capazes de romper com os vícios do estilo retórico de nossos intelectuais, característico das faculdades de Direito para as quais convergiam até então os filhos da elite brasileira. Assim, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, opta-se por professores europeus, principalmente franceses (entre os quais Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide), enquanto a Escola Livre de Sociologia e Política será coordenada até a década de 1950

por professores norte-americanos marcados pela influência da chamada Escola de Chicago.<sup>14</sup>

O impacto desses esforços institucionais evidentemente não será imediato. Apenas aos poucos, a universidade foi se tornando um elemento importante dentro do campo intelectual brasileiro, seja com a recepção gradual dos trabalhos dos professores estrangeiros que deixaram sua produção se impregnar mais pelos debates brasileiros, seja pelo amadurecimento dos primeiros alunos que recebem uma formação até então inédita em nosso país. Embora vários estudiosos da história intelectual brasileira tomem esse fator como determinante para a emergência de novos paradigmas no contexto do pensamento social, prefiro aqui apenas apontar como ele será utilizado por aqueles que se deixaram impregnar pelo *ethos* acadêmico que as universidades procuraram implantar na vida intelectual do país para legitimar o valor de suas novas perspectivas sobre temas tradicionais.

Florestan Fernandes (1920-1995) é, sem dúvida, o autor que se identifica de forma mais direta com esse esforço pela afirmação de um novo padrão de reflexão intelectual ligado à institucionalização universitária das Ciências Sociais no Brasil. Filho de uma família de poucos recursos, obrigado a trabalhar enquanto estudava, sua trajetória rompe com um padrão recorrente pelo qual a atividade intelectual era um privilégio de filhos da diminuta elite econômica e social do país. Mas, apesar de muitos comentadores se ressentirem mais tarde da forma por vezes mecânica pela qual ele relacionava os produtos dessa atividade e as condições sociais e institucionais em que ela se dá, Fernandes soube explorar pragmática e conscientemente as possibilidades abertas a ele. Em sua reconstituição dos seus anos de formação, descreve como superou a intimidação inicial provocada pelo contato com os professores estrangeiros.<sup>15</sup> Em episódios como o da aproximação confiante de seu principal professor, Roger Bastide — quando lhe contestou a nota que sua assistente lhe dera (FERNANDES, 1977a:160-2) —, ou o da decisão por fazer sua pós-graduação na Escola Livre de Sociologia e Política para contrabalançar os “erros simétricos” (p. 169) das formações intelectuais de orientação francesa e norte-americana — a primeira excessivamente filosófica, a segunda demasiado empírica —, Fernandes orgulha-se de ter tido, parafraseando o José de Thomas Mann, “o engenho de ‘metamorfosear o [seu] destino’, agarrando a sorte pelos cabelos” (p. 162).<sup>16</sup>

É por essa utilização ativa dos recursos institucionais existentes que a obra de Fernandes procurará apresentar sua inserção na tradição das Ciências Sociais, definindo sua ambição como a de produzir uma *reflexão social ao mesmo tempo científica e crítica*. Por um lado, ao avaliar muitos dos autores do passado a que me refiro, Fernandes aponta para limitações de suas obras

decorrentes das condições ainda precárias para a reflexão científica. Por outro, coerente com sua origem social, discrepante do padrão vigente na intelectualidade brasileira, colocará seu conhecimento a serviço da identificação dos mecanismos autoritários que caracterizariam essa sociedade.

Para ele, a reflexão sobre o “imenso cadinho de raças e culturas” de que consistia a sociedade brasileira colocaria “problemas” que “perturbam a formação de uma consciência histórica autônoma e ameaçam o futuro da nação” ([1956-7]:122-3), despertando uma grande expectativa social sobre as Ciências Sociais. No entanto, uma vez que, até a década de 1950, teríamos, acerca das culturas que originaram a nossa sociedade, um conhecimento ainda muito escasso, o esforço em se sistematizar esse processo — e aqui ele se refere ao ambicioso tratado culturalista sobre a formação da sociedade brasileira escrito por Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira* —, seria, segundo Fernandes, “meritório”, mas, “amparando-se nos dados e conhecimentos disponíveis, de valor positivo extremamente desigual [...], só poderia corresponder a expectativas extracientíficas” (p. 125-6).

Mas, como já indiquei, essa valorização da ciência social estrangeira que conheceu diretamente em sua formação não implicou uma absorção acrítica das contribuições que ela lhe forneceu. Falando da trajetória de sua geração, Florestan Fernandes afirma que ela se teria imposto “o dever de absorver um padrão de cultura” para evitar que fossem “caudatários de uma relação colonial”. Apesar do “pânico cultural” causado pelas exigências colocadas pelos professores estrangeiros, absolutamente alheios à precariedade do contexto no qual haviam sido convocados a intervir, colocou-se para eles, na interpretação de Fernandes, “o dever de produzir conhecimentos de uma maneira autônoma, não imitando nossos mestres, porém reproduzindo o seu estilo de trabalho” (1977b:226). Para esse autor, o potencial renovador das experiências universitárias paulistas nos anos 30 fez com que “os setores liberais-conservadores” que as criaram acabassem por perder “o controle, a um tempo, das instituições inovadoras e dos intelectuais que elas formavam” (p. 228).

Depois de um par de longos estudos eruditos em que procurava reconstituir, a partir das escassas fontes disponíveis, a estrutura social dos índios Tupinambás (principal grupo indígena habitando o litoral brasileiro no momento da chegada dos portugueses) — num exercício de pesquisa que não conseguiu grande repercussão pelo seu caráter excessivamente especializado, mas que lhe permitiu afiar seus instrumentos metodológicos e o legitimou como pesquisador de grande capacidade teórica<sup>17</sup> (cf. PEIRANO, 1984) —, Fernandes estava pronto para realizar a pesquisa que marcaria sua intervenção renovadora nos grandes debates do pensamento social brasileiro. Estimulada por

trabalhos que, na trilha das interpretações de Gilberto Freyre, descreviam a realidade brasileira como caracterizada por uma “democracia racial”, a UNESCO, dentro do esforço do pós-guerra de combate à ideologia racista que servira de justificação ao esforço de guerra nazista, resolveu coordenar uma pesquisa comparativa sobre as relações raciais em diferentes centros urbanos brasileiros. A pesquisa sobre São Paulo deveria inicialmente caber ao norte-americano Donald Pierson (que à época dirigia a Escola Livre de Sociologia e Política), mas, com sua recusa, recaiu sobre Bastide essa responsabilidade, dividida com o seu ex-aluno.<sup>18</sup>

Mobilizando um grande aparato de estratégias metodológicas — com levantamentos estatísticos, entrevistas de história de vida, estudos ecológicos, entrevistas informais etc. —, produziu-se então uma avaliação sobre a situação dos negros na sociedade paulistana que desafiava as interpretações correntes sobre a “África brasileira” (BASTIDE & FERNANDES, 1955). Apesar da resistência inicial ao engajamento na pesquisa, ela foi o ponto de partida de uma longa dedicação de Fernandes ao tema, que lhe rendeu, além de numerosos estudos, a sua volumosa tese (1964) de concurso para a cátedra de Sociologia I, antes ocupada por Bastide. As principais conclusões de suas pesquisas nessa área iriam de encontro às teses básicas de Gilberto Freyre sobre a ação da miscigenação:

[...] tomou-se a miscigenação como índice de integração social e como sintoma, ao mesmo tempo, de fusão e de igualdades raciais. Ora, as investigações antropológicas, sociológicas e históricas mostraram, em toda parte, que a miscigenação só produz tais efeitos quando ela não se combina com nenhuma estratificação social ([1966]:26).

Nessa fórmula simples está expressa a distância de Florestan Fernandes e de boa parte dos estudos raciais da década de 1950 inspirados por sua orientação, em relação à perspectiva cultural de Gilberto Freyre. Para eles, o padrão dessas relações raciais dependeria muito menos da interação íntima entre escravos e senhores, tolerada no período colonial, do que da estrutura social estratificada da sociedade em que ela se dá. O tom crítico de suas reflexões se afirma a partir de uma denúncia do caráter puramente formal da abolição da escravatura:

Apesar dos ideais humanitários que inspiraram as ações dos agitadores abolicionistas, a lei que promulgou a abolição do cativo consagrou uma autêntica espoliação dos escravos

pelos senhores. Aos escravos foi concedida uma liberdade teórica, sem qualquer garantia de segurança econômica ou de assistência compulsória; aos senhores e ao Estado não foi atribuída nenhuma obrigação com referência às pessoas dos libertos, abandonados à própria sorte daí em diante. Em suma, prevaleceram politicamente os interesses sociais dos proprietários de escravos, à medida que aqueles interesses não colidiam com o fim explícito da lei abolicionista (1955:46-7).

Resumindo o essencial da hipótese desse autor: o preconceito racial ainda subsistente, apesar da intensa miscigenação operada na sociedade brasileira, é a consequência da maneira incompleta pela qual se realizou, na evolução histórica dessa sociedade, a passagem de uma estrutura social composta de estamentos e castas, que caracterizava o período escravista, para uma estrutura de classes. Particularmente em São Paulo, onde a introdução do trabalho livre se fez acompanhar de um intenso fluxo migratório de proveniência européia e, em menor grau, asiática, dificultou-se ainda mais a integração do negro na “ordem competitiva” que se esboçava. Portanto, a partir dessa redefinição do problema do negro brasileiro, o racismo resultaria “mais do desequilíbrio existente entre a estratificação racial e a ordem social vigente, que em influências etnocêntricas específicas e irreduzíveis” (1964:96).<sup>19</sup>

Inicialmente, essa atribuição do problema a disfunções estruturais da evolução social brasileira parece indicar que, apesar da relativização do otimismo de Freyre, sua solução não estaria distante. Assim, o “antigo padrão tradicionalista de relações raciais”, definido como uma “persistência do passado”, poderia se alterar definitivamente induzido pelo novo surto de desenvolvimento ocorrido na economia brasileira dos anos 50, uma vez que, “com a crescente oportunidade de emprego, o negro conta, pela primeira vez, com probabilidades de ascensão social que o classificam na estrutura de classes [...]” ([1966]:29-30). Isso remete Florestan Fernandes ao terceiro grande tema da sua obra: o estudo da modernização econômica do país e dos seus impasses, denunciados pelo próprio estudo da discriminação racial em São Paulo. Ao final de pesquisas que o levarão mais longe ainda na investigação da formação histórica brasileira, ele irá concluir que, em nossa nascente sociedade de classes, não é apenas o padrão racial que seria marcado pela “heteronomia” (1964:221-301), mas essa própria sociedade o seria. Nossa incapacidade de estabelecer uma “ruptura definitiva com o passado” seria “uma espécie de círculo vicioso”, “típico do capitalismo dependente” (1976a:201-2). No período final sua obra se debruçará sobre as vicissitudes de nossa “revolução burguesa” e de

sua incapacidade de romper com o estatuto dependente que nos caracteriza desde a colônia. Esse novo esforço em se formularem cientificamente as peculiaridades de nossa formação social irá influenciar toda uma geração de pesquisadores, seja seguindo seus passos e desenvolvendo sua teoria, seja criticando esse diagnóstico e formulando novas interpretações que não deixariam, porém, de analisar nosso processo de modernização incompleto do ponto de vista de sua estrutura social. Porém, mais uma vez, o ponto de partida para essa mudança de perspectiva foi a “África brasileira”. Nas palavras finais de *A Integração do Negro à Sociedade de Classes*, quando termina sua longa reflexão sobre a inserção subordinada do negro em nossa história e prepara-se para iniciar seus estudos sobre nossa “revolução burguesa”, Florestan Fernandes conclui:

[...] não se pode continuar a manter, sem grave injustiça, o “negro” à margem do desenvolvimento de uma civilização que ele ajudou a levantar. Como escreveu [o líder abolicionista Joaquim] Nabuco, “temos que reconstruir o Brasil sobre o trabalho livre e a união das raças na liberdade. Enquanto não alcançarmos esse objetivo, não teremos uma democracia racial e, tampouco, uma democracia. Por um paradoxo da história, o ‘negro’ converteu-se, em nossa era, na pedra de toque da nossa capacidade de forjar nos trópicos este suporte da civilização moderna” (p. 737-738).

### 3. A Estrutura da Fábula

Tudo que narrei antes compõe uma espécie de esquema básico pelo qual a trajetória das Ciências Sociais brasileiras vem sendo contada. Através do impacto causado pela crítica de Florestan Fernandes ao mito da democracia racial, a obra de Gilberto Freyre, que gozara de um grande prestígio nos anos 30 e 40, acabou sendo desqualificada, passando a condensar tudo aquilo contra o qual o pensamento social cientificamente orientado deveria combater. Tanto seu estilo ensaístico, com o qual conduzia sua “aventura da sensibilidade”, quanto seu diagnóstico relativamente positivo da herança colonial eram vistos como expressões de uma visão de mundo aristocrática, que condensava seu diletantismo e seu conservadorismo.<sup>20</sup> A “democracia racial” seria um “mito”, possuindo a função precisa de dificultar a própria modificação do padrão tradicional brasileiro de relações raciais. Ao invés de promover a tolerância, a crença de que no Brasil não haveria discriminação

funcionaria como um dispositivo para que o problema racial não fosse visto de frente.<sup>21</sup> O funcionalismo de inspiração mertoniana — que convivia com a perspectiva marxista absorvida por Fernandes — leva-o a explicar a celebração da “sociedade mestiça” quase que apenas através da denúncia e da revelação de sua função latente profunda.

Essa postura peculiar da sociedade brasileira em relação às relações raciais, em tantos aspectos contrastante do padrão norte-americano, nos permite falar, como faz Roberto DaMatta, da existência de um “racismo à brasileira” (1981). Na “digressão” que dedica a esse tema, DaMatta identifica como este se relaciona com o que chama de “fábula das três raças”. Por esta última, a sociedade brasileira se representaria, tanto entre os seus intelectuais quanto no senso comum, por um triângulo racial cujos vértices seriam ocupados pelos três tipos que já balizavam a análise de Sílvio Romero: o “branco”, o “negro” e o “índio”. O primeiro vértice ocuparia uma posição superior, oposta à base que une os dois outros, sinalizando “a posição de superioridade política e social dos ‘brancos’” (p. 82). Superpondo-se um outro triângulo ao primeiro, de maneira a compor uma estrela de seis pontas, teríamos novas posições onde colocaríamos os tipos mestiços, resultantes das três combinações possíveis entre cada um dos três “tipos puros”: “mulatos”, “cafuzos” e “mamelucos” (termos que, em português, definem, respectivamente, os indivíduos provenientes da mestiçagem entre “brancos” e “negros”, “brancos e “índios”, e “negros” e “índios”), numa combinação aprendida por muitos brasileiros na escola e que consagra essa visão do Brasil como um país mestiço.

Dessa forma, opondo esse sistema ao norte-americano, onde não há posições reconhecidas para os mestiços, DaMatta relaciona nosso padrão de relações raciais ao gosto pela intermediação e conciliação que caracterizaria a estrutura social brasileira, tal qual ele a descreve em seu *Carnavais, Malandros e Heróis*, como uma resultante de uma ideologia hierárquica profunda subjacente a uma estruturação formal da sociedade de orientação individualista. Os conflitos potenciais de uma sociedade racialmente diversificada seriam, dessa forma, amortecidos pela avaliação sempre relacional do *status* social do indivíduo. A figura do mestiço — especialmente a do mulato — representaria uma possibilidade implícita de “branqueamento”, permitindo um “adiamento do conflito e do confronto” (p. 83).

Esse é um texto excepcional na bibliografia desse antropólogo brasileiro contemporâneo, pois é uma das poucas vezes em que apresenta sua teoria sobre o *dilema brasileiro*, articulando-a a uma discussão histórica.<sup>22</sup> Indo até a formação colonial do país e analisando as raízes portuguesas dos nossos sistemas de classificação social, DaMatta identifica a origem da fábula no

final do século XIX, “período que antecede à Proclamação da República e à Abolição da Escravatura, momento de crise nacional profunda, quando se abalam as hierarquias sociais” (p. 68). Ora, essa cronologia é sincrônica com a emergência da obra de Sílvio Romero, qualificado por DaMatta, junto com Nina Rodrigues, como um dos “doutrinadores fundamentais e paradigmáticos do nosso mundo intelectual” (p. 80). De fato, Romero elabora suas teorias quando, guiado pelas teorias científicas que quer introduzir no pensamento social brasileiro, conclui que instituições anacrônicas como a monarquia e a escravidão deveriam perecer.

A pré-história da tradição das Ciências Sociais com a qual venho aqui trabalhando é dominada pela presença do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Esse grêmio, criado em 1836, teve desde então o seu principal apoio no governo imperial, interessado em constituir uma historiografia que desse conta do processo de formação política de uma nação unificada. Durante o período monárquico, estabeleceu-se entre os seus principais participantes um confronto entre duas perspectivas. A primeira, identificada com a obra de Adolfo Varnhagen, valorizava a continuidade entre as monarquias brasileira e portuguesa, dentro da visão da “história brasileira enquanto palco de atuação de um Estado iluminado, esclarecido e civilizador”, ignorando a atuação dos grupos étnicos não-europeus que compuseram a população (GUIMARÃES, 1988:10). A segunda era a corrente indigenista, representada principalmente pelo poeta romântico Gonçalves Dias, que procurava “transformar o elemento indígena em representante da nacionalidade brasileira” (p. 21; ver também SCHWARZ, 1993:113). Podemos notar que os dois pólos em conflito convergiam na sua recusa em tomar os negros como capazes de desempenhar qualquer papel positivo na constituição da nacionalidade.<sup>23</sup>

Assim, na reflexão social dominante nas primeiras décadas de nossa vida nacional independente, predominou uma visão que excluía a consideração da “África brasileira” como um elemento relevante para a definição da nacionalidade. Ela teria sido, dessa forma, uma dimensão recalcada da reflexão social do Império Brasileiro mas que, apesar dos sonhos de branqueamento proporcionados pelos fluxos migratórios europeus para o país, inevitavelmente se tornaria parte integrante da nova ordem republicana através da transformação da massa escrava em cidadãos. Dessa forma, o pensamento social modernizante em nosso país, quase sempre acompanhado pela valorização do conhecimento científico da realidade, parece sempre recolocar essa problemática recalcada do Império, a partir da qual a incompleta modernidade brasileira é caracterizada. Como acompanhamos na seção anterior, a cada mudança de paradigma há o retorno desse elemento reprimido, colocado no primeiro plano da reflexão sobre a formação histórica do Brasil.

Porém, a inclusão dessa problemática no interior da “fábula das três raças” nos mostra que o problema da “África brasileira” tem que ser visto sempre “em relação”. Não só, como já pudemos verificar através de um panorama superficial da tradição das Ciências Sociais, a problemática do negro é sempre enfocada como parte do problema mais geral da constituição de uma sociedade “mestiça”, mas também essa interação se faz dentro de uma estrutura mais ampla, na qual a nacionalidade brasileira é vista a partir de um complexo estruturado de relações entre os três vértices principais de seu “triângulo racial”. Imbuídos dessa preocupação, voltemos então à seqüência de paradigmas esboçada anteriormente e procuremos avançar um pouco mais na identificação do lugar do negro nesse complexo, lugar gerador das “imagens da África” que nosso pensamento social brasileiro produziu.

#### 4. Entre o Passado e o Futuro

Quando representei cada um dos três paradigmas analisados através da obra de um autor significativo da tradição das Ciências Sociais no Brasil, não só não quis reduzir a complexidade de cada uma dessas obras às questões envolvidas nas “imagens da África”, mas também não pretendi referendar, como já afirmei, postulações de pioneirismo. Na escolha de cada um desses autores representativos, levou-se em conta o modo como eles conseguiram pensar a formação social brasileira de maneira abrangente a partir do ponto de vista de cada um dos três paradigmas. Nesse sentido, à primeira vista, poder-se-ia estranhar num artigo sobre as imagens da África essa seqüência Romero-Freyre-Fernandes. Paralelamente a essa sucessão de paradigmas, há uma outra linhagem de estudiosos identificados no Brasil como “africanistas”, e que é mais freqüentemente citada quando se procura reconstituir a trajetória dos estudos sobre a cultura afro-brasileira, formada por Nina Rodrigues (1862-1906), Arthur Ramos (1903-1949) e Roger Bastide (1898-1972).

De fato, esses três autores não só construíram obras importantes nesse campo, como formam uma nítida seqüência, que descreve o desenvolvimento da pesquisa e da interpretação das chamadas “religiões afro-brasileiras”, expressão cultural associada à herança africana que mais tem merecido a atenção de pesquisadores ao longo da história das Ciências Sociais no país. Essa tríade tem sido citada mesmo em balanços recentes e críticos sobre os pressupostos que construíram esse campo, como os de Maria Laura Cavalcanti (1986) e de Beatriz Góis Dantas (1988:145-216). Porém, suas obras se concentraram mais na análise do segmento africano propriamente dito da cultura brasileira do que

no esforço de sua articulação com a definição do todo nacional. Os três autores examinados no início desse trabalho tenderam, portanto, a ser os maiores responsáveis pela definição dos três paradigmas, mesmo que não sejam os seus primeiros formuladores.<sup>24</sup>

Um dos temas que estruturam essa segunda linhagem (apontado tanto por CAVALCANTI, 1986, quanto por DANTAS, 1988) é a ênfase na hegemonia, dentre os grupos étnicos africanos que vieram ao Brasil, do grupo nagô, visto como o responsável pela sistematização dos sistemas de cultos afro-brasileiros mais “autenticamente” puros.<sup>25</sup> Essa questão tem origem no esforço do médico radicado no estado da Bahia, Nina Rodrigues, em corrigir a suposição de Sílvia Romero de que a quase totalidade dos africanos que foram trazidos ao Brasil seria de proveniência banto (isto é, do Sul da África). Tal revisão se situava no esforço de Rodrigues em desdobrar a classificação racial daquele autor. Confessando acreditar, “como o Dr. Sílvia Romero[, que] todo brasileiro é mestiço, senão no sangue, pelo menos nas idéias”, ele afirma que, para que possamos analisar com mais precisão esse quadro, “faz-se primeiro considerar, no povo brasileiro, todos os elementos antropológicos distintos, dos quais ele atualmente se compõe” (1957:83). Dentro desse esforço de classificação analítica,<sup>26</sup> e, reconhecendo, com Romero, que o negro é o principal participante não-europeu do processo de mestiçagem que caracteriza a formação do povo brasileiro, Nina Rodrigues procura estabelecer distinções entre as diferentes formas pelas quais esse processo influencia o resultado final:

Dada a sua absorção na população compósita do país e, por outro lado, dadas as diferenças de capacidade e graus de cultura entre os povos negros importados, está claro que a influência por eles exercida sobre o povo americano que ajudaram a formar será tanto mais nociva quanto mais inferior e degradado tiver sido o elemento africano introduzido pelo tráfico. Ora, os nossos estudos demonstram que, ao contrário do que se supõe geralmente, os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais e selvagens (1988:262).

A necessidade de fazer essa comparação derivaria da descoberta de que, além de elementos bantos, o tráfico negreiro também trouxe para nossos portos escravos de proveniência sudanesa (do Norte da África subsaariana). Isso tem conseqüências importantes do ponto de vista da avaliação da presença africana no processo de composição de nossa população, uma vez que,

segundo suas pesquisas, “se se compara os povos bantos aos sudaneses, tem-se a impressão de que [...] povos há no Sudão que atingiram a uma fase de organização, grandeza e cultura que nem foi excedida, nem talvez atingida pelos bantos” (p. 271). A essa avaliação se soma sua hipótese de que, na distribuição desses diferentes grupos nos portos brasileiros, se teria dado a preeminência “se não numérica, pelo menos a [...] intelectual e social” dos sudaneses na Bahia (p. 37), em contraste com a situação do Rio de Janeiro e de Pernambuco.

Essas hipóteses têm várias conseqüências importantes. A primeira delas, como já foi apontado por diversos comentadores, foi a caracterização dos candomblés baianos de influência iorubá como aqueles que possuiriam as formas de culto mais “autênticas”, resistindo de maneira mais decisiva ao sincretismo que caracterizaria a maioria dos cultos de possessão presentes nas diversas regiões brasileiras; avaliação que persiste, apesar de todas as revisões que sofreram os trabalhos pioneiros de Nina Rodrigues sobre os cultos afro-brasileiros, até a obra de Roger Bastide (cf. CAVALCANTI, 1986:98). Outra conseqüência importante é a valorização da Bahia, estado brasileiro mais fortemente marcado pela presença africana, resultante da hipótese de que lá a mestiçagem com sudaneses teria prevalecido (DANTAS, 1988:154). Mas, ao fazer isto, é a própria hipótese de Romero acerca da possibilidade de um tipo homogêneo brasileiro que está sendo ameaçada. Levando-se em conta a intensidade e a proveniência heterogêneas de populações africanas presentes nas diferentes regiões do país, tudo levaria a crer que a sonhada unidade nacional buscada pelo escritor sergipano seria ilusória:

Não acredito na unidade ou quase unidade étnica, presente ou futura, da população brasileira, admitida pelo Dr. Sílvio Romero. Não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo o território do país: considero pouco provável que a raça branca consiga fazer predominar seu tipo, em toda a população brasileira (1957:89-90).

Rodrigues ilustra aí claramente como algumas das mais influentes interpretações da formação da sociedade brasileira a partir do paradigma racista introduzido por Romero começam a duvidar da possibilidade de definir-se um caráter nacional próprio à nação a partir dessas premissas.<sup>27</sup> Além disso, a compreensão dessa problemática nos permite definir melhor o significado da emergência da obra de Gilberto Freyre. Como mostra Ricardo Benzaquen de Araújo, Freyre não teria propriamente, como tradicionalmente se afirma, operado um deslocamento do foco de análise da “raça” para a “cultura”,

mas procurou na verdade integrar esses dois pontos de vista, integração que se tornou possível a partir da adoção de uma perspectiva neolamarckiana (1994:40). Desse ponto de vista, ele descreveria a cultura brasileira como o resultado de “incontáveis antagonismos em equilíbrio” (p. 58). Através dessa última expressão, pinçada da obra de Freyre, teríamos a síntese da estratégia desse autor em relação à questão da identidade cultural brasileira.

Embora uma análise minuciosa das descrições das relações raciais apresentadas em *Casa-Grande & Senzala* nos mostre um quadro complexo, no qual se dá uma convivência “tensa mas equilibrada” entre a “perversidade” do senhor e sua “intimidade” com o escravo (ARAÚJO, 1994:53), essa descrição, ao ser comparada à experiência norte-americana, acabou por fazer com que o livro, não sem a anuência do seu autor, fosse tomado como um retrato da “democracia racial” brasileira. Porém, não se deve confundir a lógica de seu argumento com as apropriações que dele foram feitas. Na verdade, a complexidade do argumento de Freyre, que contraria a visão “idílica” do passado colonial brasileiro que muitos lhe atribuíam mais tarde, reside em que, entre os contrastes que se combinam para formar o complexo de relações entre a “casa-grande” e a “senzala” no Brasil colonial, está a tensão entre um sistema econômico que divide os dois pólos e uma convivência íntima ilustrada pela miscigenação. Mas, como mostra Araújo, realocados em “sobrados” e “mocambos”, brancos e negros se separam, e o componente autoritário da cultura irá então sobressair, acompanhado de um esforço reeuropeizante de “moderação” dos costumes e de repressão da *hybris* colonial, impulsionado pelo processo de urbanização iniciado no século XIX (cf. ARAÚJO, 1994:110-30). É nessa constatação que reside o caráter “nostálgico” da análise de Freyre.

Todo esse debate ilustra a centralidade, para os intelectuais brasileiros, do problema da construção nacional (cf. ELIAS, 1992).<sup>28</sup> Sílvio Romero não havia encontrado um “caráter nacional” que fornecesse uma identidade cultural à nacionalidade brasileira no passado; mas encontrou elementos, relativizados mais tarde por Nina Rodrigues, para supor sua emergência no futuro. Graças à atribuição de uma grande miscibilidade e plasticidade ao português e ao negro, Gilberto Freyre acreditou ter encontrado um embrião desse caráter na casa-grande, ameaçado, no entanto, pelo cosmopolitismo da urbanização e pela influência estrangeira. Na década de 1940, porém, o historiador Caio Prado Júnior volta a analisar as características de história socioeconômica do período colonial e recoloca essa problemática sob um novo ângulo. Em seu livro *Formação do Brasil Contemporâneo*, irá afirmar:

Se vamos à essência de nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns

outros gêneros; mais tarde, ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo, *objetivo exterior*, voltado *para fora do país* e sem atenção com considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizará a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura, bem como as atividades do país ([1942]:31-2; grifos meus).

Mesmo concedendo a Freyre que nossa colonização resultou em “alguma coisa mais do que um simples ‘contato fortuito’ de europeus com o meio”, dando origem nos trópicos ao que *Casa-Grande & Senzala* identificava como “uma sociedade com características nacionais e qualidades de permanência”, Caio Prado ressalta que “tal caráter mais estável, [...] orgânico, [...] só se revelará mais tarde aos poucos, dominado e abafado que é pelo que precede”, isto é, pelo “sentido da colonização” externamente orientado, que “continuará mantendo a primazia e ditando os traços de nossa evolução colonial” (p. 31). Nessa referência à obra de Gilberto Freyre, Caio Prado — autor que causará grande influência sobre Florestan Fernandes, entre outros motivos por ter introduzido a perspectiva marxista na historiografia brasileira — assinala um corte, ocorrido aproximadamente na passagem dos anos 30 para os anos 40, na visão da *intelligentsia* sobre a formação histórica brasileira. É esse mesmo corte que Mariza Peirano identifica quando comenta a novidade da obra de Florestan Fernandes no panorama sociológico específico:

Nos anos 20 e 30, quando o Brasil era dominado pela ideologia do “país novo”, o conceito de “cultura” desempenhou um papel importante nos estudos sociológicos. No entanto, essa fase foi substituída por uma na qual a noção de “país subdesenvolvido” predominou e, nesse contexto, não foi a riqueza do Brasil, mas sua desigualdade *vis-à-vis* outros países que se tornou a questão mais importante na ideologia nacional. Retrospectivamente, a primeira fase foi caracterizada por uma “consciência do atraso” morna, na qual a identidade nacional era a preocupação principal, enquanto a segunda fase envolveu uma consciência do atraso que era “catastrófica”. [...] Os conceitos de subdesenvolvimento e de dependência, avançados por sociólogos durante os anos 50 e 60, floresceram inteiramente (1981:237).

No momento em que se está processando essa transformação, um outro grupo, contemporâneo à sociologia acadêmica liderada em São Paulo por Florestan Fernandes, procura esse “caráter nacional” segundo caminhos mais próximos à proposta original de Silvio Romero. Ele é composto pelos folcloristas reunidos em torno da Comissão Nacional de Folclore que, através de uma série de congressos e reuniões, se esforçaram por convencer a opinião pública, autoridades e os meios intelectuais da importância do estudo das tradições folclóricas para a continuidade nacional. Vimos que Romero incluía a coleta de literatura popular no seu projeto de diagnosticar a constituição da nacionalidade brasileira através do processo de mestiçagem. Porém, gradativamente, os estudos de folclore acabaram por abandonar a esperança de identificar tradições genuinamente nacionais no tipo de manifestações privilegiado por aquele autor, para focalizarem a música, em cuja pesquisa se destacou na década de 1930 o já citado escritor modernista Mário de Andrade. Enquanto a poesia popular ainda permanecia excessivamente marcada pela herança portuguesa — até pela permanência da língua —, através da valorização do uso do ritmo africano nas nossas canções populares conseguiu-se identificar uma criação original brasileira (VILHENA, 1992a).<sup>29</sup>

Mas na década de 1950, quando a atividade de pesquisa folclórica conheceu o seu apogeu no país, estava na ordem do dia a adoção de um tom científico para o discurso sobre o social. A análise da música ainda estava muito próxima da arte para que os folcloristas pudessem, através dela, receber reconhecimento científico. Passam então a se dedicar ao estudo dos folguedos, rituais lúdico-religiosos representados principalmente em festas camponesas em que, juntamente com a música, encontramos bailados, representações, figurinos, artesanato e representações religiosas populares que condensariam a cultura popular tradicional. Nesse tipo de manifestação, os elementos indígenas, pouco encontrados no estudo de nossa música, estariam presentes e identificados. Modificando-se sem cessar, apresentando variações regionais dentro de certos padrões comuns que os folcloristas acreditavam poder encontrar, o folguedo representaria a nacionalidade brasileira dinâmica e em formação, permeável ao influxo de contribuições de culturas diferentes.

Curiosamente, a partir de argumentações diferentes, tanto Florestan Fernandes quanto Roger Bastide irão discordar da interpretação dos folcloristas sobre nossa dinâmica cultural. Com as interpretações históricas da formação de nossa cultura popular tradicional que propõem, e com a crítica à metodologia daqueles estudiosos do folclore, os dois autores exemplificam as transformações na visão do *nation-building*, que acompanham sua crítica ao paradigma culturalista, mostrando que não é tanto a mudança

de métodos que determina a mudança de avaliação, mas, em muitos casos, é o contrário.

Por exemplo, Bastide concorda com o movimento folclórico acerca do caráter dinâmico do folclore brasileiro.<sup>30</sup> Porém, se para os folcloristas isto era um mérito, para o francês era um problema, já que o seu parâmetro era a interpretação de André Varagnac (1948) do folclore mediterrâneo, analisado por esse autor como composto de sobrevivências dos rituais agrários de uma civilização celta pré-cristã.<sup>31</sup> Transplantado para um país onde até os ritmos das estações são discrepantes, todo tipo de adaptações tiveram que ser feitas (p. 10-12). Já as manifestações “mestiçadas” que o movimento folclórico privilegiava, que chamavam “folclore nascente” (VILHENA, 1995:164) — fórmula que expressa o anseio de Romero pela identificação de uma nacionalidade em gestação —, são definidas por Bastide como expressões de um “folclore artificial”.

Preocupado em superar as limitações do culturalismo, Bastide argumentava que as formas folclóricas surgem, desaparecem e se modificam sempre de acordo com mudanças que se operam na estrutura social em que elas ocorrem (1959:3). Assim, os folguedos de que participavam as populações de origem não-européia são apresentados como recursos utilizados pela cultura dominante para incorporar ideologicamente índios e negros à sociedade colonial. No caso dos primeiros, teríamos folguedos como o sairé, o catereté e a dança de Santa Cruz, conseqüências dos esforços dos jesuítas em catequizar os indígenas de suas missões através de “fragmentos dramáticos de vidas dos santos entremeados de danças nativas” (p. 17). No caso dos segundos, Bastide define os folguedos de influência africana como produtos das estratégias de dominação de senhores de escravos e do clero, nas quais as manifestações musicais dos negros eram incentivadas para “manter a rivalidade entre ‘nações’”, permitir momentos de lazer que os recuperassem do esforço brutal do trabalho diário a que eram submetidos e “favorecer a [sua] procriação”. (p. 18-9). A mobilidade e a heterogeneidade que constata na vida folclórica brasileira não são, para Bastide, um sinal da dinâmica de uma cultura nova que resulta da harmônica integração das contribuições de três raças formadoras, muito pelo contrário:

Os três folclores — índio, negro, branco — não se confundem, nem mesmo quando patrocinados e controlados pelo clero. Eles se superpõem e coexistem. A linha de escravidão bem como a das cores dominam sobre a cooperação comunitária. [...] Os imigrantes por sua vez transmitem elementos exóticos ao folclore de seu novo país. [...] Passagem pois de

um grupo étnico para outro. [...] Entretanto, estas mudanças todas, tais passagens de uma cor a outra, não impedem que os limites se mantenham. Porque um divertimento usado pelos negros é logo abandonado pelos brancos. E o branco não acolhe a dança negra senão metamorfoseando-a completamente numa dança de salão (o maxixe d'outrora, o samba de hoje). [...] O que decisivamente determina que a democracia racial do Brasil não impeça que o folclore não misture as cores nem as classes. Cada qual tem seu folguedo (p. 32-5).

Diferente da arqueocivilização que lhe serve de parâmetro, em que “os folclores diferenciais de cada grupo” cooperam numa festa que “não é possível senão através da solidariedade total da comunidade” (p. 35), no Brasil teríamos uma sociedade fortemente estratificada, particularmente do ponto de vista étnico. Mas note-se que a sua defesa — explicitada na sua introdução — do “método sociológico”, em prejuízo de um uso unilateral do “método culturalista”, também permite entender as razões de um diagnóstico tão distinto do dos folcloristas. Enquanto estes últimos vêem e analisam apenas a forma das manifestações folclóricas, não estabelecendo as bases sociais nas quais elas foram produzidas, para Bastide, o fato da sociedade brasileira ter propiciado a mistura de elementos culturais de proveniências étnicas distintas através dos seus rituais não tem qualquer significação. O importante é a forma pela qual esses rituais expressam socialmente a existência de uma sociedade não integrada. Verifica-se assim, em sua análise, o privilégio do plano sociológico como o que de fato revelaria a natureza da relação entre os estratos étnicos que compõem a sociedade brasileira, desvalorizando a significação da dinâmica cultural relativamente incorporadora.<sup>32</sup>

Também Florestan Fernandes critica os folcloristas por não levarem em conta a dimensão “sociológica” das manifestações folclóricas. Aplica-a à análise dos elementos que coletou em sua pesquisa sobre o folclore paulistano, iniciada, como vimos, como trabalho de curso para a cadeira ministrada pelo professor francês. Ao procurar as “funções sociais” das expressões folclóricas que apresenta em seu apêndice, Fernandes não chega a conclusões animadoras. Embora reconheça que, freqüentemente, o folclore desempenha funções no plano “socializador”, no “controle social” e em ajustamentos em momentos de crise (1961:16) — que se destacam particularmente quando se estuda, como ele fez em sua pesquisa, o folclore infantil —, esses mecanismos não se mostravam tão vigorosos nos contextos sociais que pesquisou. Isso se deve ao processo de “mudança social” acelerado e sofrido pela cidade de São Paulo; problema que Fernandes afirma não ter previsto no momento em

que iniciou sua pesquisa, mas que se teria imposto “por causa da própria situação histórico-social considerada”. Nas suas conclusões, ele indica as conseqüências desse processo:

Em resumo, o autor investigou o folclore paulistano em um momento em que o processo de desintegração da cultura popular atingia sua fase crítica em São Paulo. Os dados registrados não permitem descrever um folclore autenticamente “urbano”, mas o que restou [...] da velha herança tradicional brasileira em nossa cidade. [...] As tendências espontâneas de reintegração dos complexos folclóricos à nossa cultura urbana [permitem] [...] presumir que a perpetuação da herança folclórica se fará de modo fragmentário e ocasional. Com isso, a cidade, que não chegou a possuir um folclore propriamente “urbano” até o presente, não o terá no futuro (p. 37).

Fernandes reconhece que sua escolha pelo folclore da cidade de São Paulo o levou a um diagnóstico a que não chegaria se estudasse outros centros urbanos brasileiros. Cidades como “Recife, São Salvador ou Rio de Janeiro — para citar as mais importantes —, experimentaram”, para ele, maior “continuidade com as matrizes do nosso sistema civilizatório”. Com o crescimento particularmente intenso e acelerado que sofreu São Paulo, “perderam-se [...] valores irrecuperáveis que”, reconhece ele, “deveriam ser preservados” (p. 34).

Assim como ocorre com Bastide, a busca, no passado brasileiro, de uma cultura nacional — mesmo que em formação —, choca-se com o fato de que as relações sociais em que esta se constituiu, não sendo do tipo comunitárias como as que existem no campesinato onde encontramos as tradições folclóricas européias, promovem uma integração artificial das culturas em contato durante a colonização. Assim, se o retrato das relações raciais brasileiras constituído por Freyre tinha implícita uma óbvia comparação com o caso norte-americano, onde a cultura anglo-saxônica não demonstrou a mesma disposição para a “mistura” que a portuguesa, Florestan Fernandes acha que há mais pontos em comum entre a formação dos Estados Unidos e a do Brasil do que possa a princípio parecer:

Quando se compara o Brasil aos Estados Unidos, descobre-se que a unidade nacional de sociedades com passado colonial recente tende para o padrão [fundado na imposição cultural

de cima para baixo] (o que ocorreu em ambos os países). É uma unidade nacional em que se perdem heranças culturais, que não podem ser harmonizadas às condições em que os estratos dominantes tendem a realizar a integração nacional através da sua própria dominação estamental. Mesmo que, mais tarde, surjam novas possibilidades de acomodação em bases democráticas, o mal já está feito. Não se pode recuperar o que se perde nem refazer os caminhos históricos da integração econômica, sócio-cultural de uma sociedade nacional cultural e racialmente homogênea (1972:15-6).

Mesmo assim, Fernandes admite a permanência de contextos em que, no Brasil, “crenças e religiões muito diferentes puderam ser conciliadas e por vezes fundidas”. Esse seria, porém, o caso apenas das “comunidades de subsistência” (p. 16), *locus* privilegiado da cultura de tipo folclórico. Apesar de, em diversos momentos, esse autor reconhecer a especificidade do contexto paulistano em que concentrou suas pesquisas, comparado ao que ocorreria no resto do Brasil, tanto no que diz respeito ao folclore quanto às relações raciais, essa cidade seria para ele representativa de processos mais gerais pelos quais o Brasil estaria passando. Em outro artigo, ele afirma que

a magia de origem folclórica continua a existir e a ser praticada [...] graças a inseguranças subjetivas, desencadeadas pelas incertezas morais e fricções sociais do mundo urbano. Mas, no fundo, a civilização que se vincula a este mundo é, por necessidades internas, a civilização por excelência da tecnologia racional, da ciência e do pensamento racional ([1956]:22).

Desse ponto de vista, continua, não importa que a “antiga ordem tradicional e patrimonialista” só se esteja desagregando em alguns “pontos dispersos do país” (p. 23-4). A passagem dessa ordem estamental para a moderna sociedade de classes, objeto que domina a obra madura de Fernandes, poderia ser captada de forma privilegiada “se tomássemos como ponto de referência uma cidade em processo adiantado de industrialização (tendo-se em vista a situação brasileira), como a cidade de São Paulo, [onde] uma nova mentalidade está em formação” (p. 21). Mesmo reconhecendo que, no contexto brasileiro, ela representa, “um ponto disperso”, “são esses pontos [...] que interessam à análise, pois é através deles que a sociedade brasileira está sendo reconstruída cultural e socialmente” (p. 24).<sup>33</sup> Trata-se, portanto, para Fernandes, menos de perguntar a relevância da cultura folclórica na construção da nacionalidade

brasileira do que de constatar, mesmo que com tristeza, sua relativa desimportância na “reconstrução” nacional que ele se propõe a estudar.

Mais uma vez, a definição de uma cultura nacional autêntica é deixada para o futuro, a partir da integração, mesmo que gradual, do negro à sociedade brasileira. Porém, se a versão culturalista da “fábula das três raças” como narrativa da formação de uma cultura brasileira original é negada por Fernandes, é curioso pensar que, no paradigma que ao final triunfa, a “África brasileira” mantém seu lugar estratégico.

Se os índios Tupinambás eram, para Florestan Fernandes, o “ponto zero” da história brasileira (1978a:86), pode-se dizer que, do ponto de vista da formação da sociedade nacional, essa cifra não denotava apenas uma posição ordinal, significando um ponto de partida, mas também uma dimensão quantitativa, qualificando-o, de certa forma, como “nulo”. Essas brilhantes obras acabaram figurando na sua trajetória como meros exercícios metodológicos, sem nada contribuir para as reflexões sobre as contradições da sociedade brasileira, que realizaria em seguida (PEIRANO, 1984). Quando começa a se consolidar uma tradição de estudos indígenas sob uma orientação sociologizante inspirada em Fernandes, como mostra Peirano, ela fala sobre “os índios e o mundo dos brancos”, diferente do que faz aquele autor que pretende ter escrito sobre “o negro no mundo dos brancos” (1981:168). A Antropologia produzida no Brasil a partir do final da década de 1960 começa, sob a influência de Georges Balandier e da Antropologia Social Britânica, a privilegiar o conflito entre as sociedades indígenas e as frentes de expansão econômica da sociedade nacional.<sup>34</sup> O conflito racial, ao contrário, é algo que ocorria no interior da sociedade nacional, e que fala dos seus dilemas mais cruciais. Como podemos ver, na tradição das Ciências Sociais brasileiras a assimetria do triângulo racial não está somente na posição superior ocupada pelo branco.

## 5. Conclusões: A Mediação Africana

Gostaria de encerrar meu esforço em problematizar a presença do tema do negro no desenvolvimento das Ciências Sociais, realizando um exercício comparativo centrado nos nossos três autores paradigmáticos, de maneira a esclarecer melhor o que pretendo dizer acerca da posição específica do “negro” no nosso triângulo racial e expressar um pouco mais os resultados dessa incursão no estudo do pensamento social brasileiro.

Embora a fábula das três raças seja um dos fundamentos do “mito da democracia racial” que Florestan Fernandes procurou desconstruir, ela não

desaparece automaticamente com a crítica ao mito. Ainda que esse autor tenha evitado tratar sistematicamente a relação entre os três vértices de nosso triângulo racial, a fábula reaparece na forma pela qual ele reconstrói o desenvolvimento de sua obra. Sempre que apresenta os três grandes temas em torno dos quais ela se dividiria, Fernandes costuma apresentar seu estudo sobre os índios Tupinambás, como vimos, como uma análise do “ponto zero” de nossa história; seus estudos sobre o negro, como um acesso à constituição da sociedade colonial; suas transformações durante o Império e a crise que é apenas parcialmente resolvida pela República; e, por fim, seus estudos sobre a “revolução burguesa”, como o esforço em pensar o Brasil contemporâneo e as grandes questões políticas e sociais presentes. Embora Fernandes prefira essa apresentação escalonada no tempo, numa visão sincrônica seria possível apresentar esses três momentos como tratando sucessivamente de cada uma das três raças da fábula: o índio e sua organização social estável, o negro e sua inserção na estrutura social brasileira, e finalmente as dificuldades do Brasil em desenvolver uma sociedade de classes moderna e dinâmica, segundo o modelo europeu.<sup>35</sup>

Um momento em que vemos Fernandes examinando esse esquema dos três ramos formadores de nossa cultura é no trecho, citado acima, em que, no intuito de examinar os métodos de pesquisa dos etnólogos formados fora da universidade, menciona a questão do “imenso cadinho de raças e culturas” de que se consistiria a sociedade brasileira, e que coloca “problemas” que “perturbam a formação de uma consciência histórica autônoma e ameaçam o futuro da nação” ([1956-7]:122-3). Referindo-se à exposição intuitiva da qual Gilberto Freyre lançaria mão em função da carência de dados seguros sobre nossas realidades históricas, Fernandes reproduz a comparação que aquele autor faz da reação do indígena à penetração do branco:

Mas entre os indígenas da terra de pau-de-tinta outras foram as condições de resistência ao europeu: resistência não mineral, mas vegetal” (...). “A reação ao domínio europeu, na área de cultura ameríndia invadida pelos portugueses foi quase a de pura sensibilidade ou contratilidade vegetal [...]. Enquanto o esforço exigido pelo colono do escravo índio foi o de abater árvores, transportar os toros dos navios, granjear mantimentos, caçar, pescar, defender os senhores contra os seus inimigos estrangeiros, guiar os exploradores através do trabalho servil — o indígena foi dando conta do trabalho servil. Já não era o mesmo selvagem livre de antes da colonização portuguesa; mas esta ainda não o arrancara do seu ambiente físico

e do seu ambiente moral [...]. Esse desenraizamento viria com a colonização agrária, isto é, a latifundiária; com a monocultura, representada principalmente pelo açúcar. O açúcar matou o índio” (*apud* FERNANDES, [1956-7]:127-8).

Mesmo reconhecendo que as formulações sobre a “reação vegetal do índio ao branco” e de que “o açúcar mata o índio” são “duas fórmulas brilhantes”, contendo “a sua parcela de verdade”, Fernandes se pergunta:

Mas elas explicam, realmente, a dinâmica da complexa situação de contato dos índios com os brancos no século XVI? [...] Não seria necessário estabelecer uma rotação de perspectiva, que permitisse encarar os mesmos processos do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir de instituições e organizações sociais indígenas? (p. 128).

Nesse contexto, a “rotação de perspectiva” que Fernandes cobra de Freyre seria dificultada pela ausência de “um conhecimento exaustivo da situação como um todo e [de] suficiente base empírica para levantar hipóteses concorrentes” (p. 127), o que teria obrigado o último a lançar mão de hipóteses intuitivas. Porém, é evidente que não considerar os processos que descreve “do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir de instituições e organização sociais indígenas” é uma opção teórica de Freyre. *Atribuir o privilégio* que este dá ao “ambiente físico” e ao “ambiente moral” meramente à incipiência da acumulação de dados — que seria, por sua vez, consequência da precariedade da institucionalização da pesquisa em nosso país —, é naturalizar o paradigma da estrutura social que Fernandes ajudou a introduzir, inclusive em oposição a Freyre.

De qualquer forma, ambos concordam entre si — e com Sílvio Romero<sup>36</sup> — que o índio não teria sido protagonista dos conflitos e interações que marcaram a formação da nossa nacionalidade. Num dos poucos contextos em que se refere às relações entre os indígenas e os colonos — utilizando-se de métodos funcionais e mobilizando o admirável levantamento de fontes que realizou sobre os índios Tupinambás —, Florestan Fernandes faz um esforço para relativizar os relatos tradicionais sobre a “conquista do território”, procurando mostrar que tanto houve heroísmos entre os portugueses quanto entre os autóctones. No entanto, ele reconhece que, nesse último caso, o heroísmo e a coragem “não movimentaram a história, perdendo-se irremediavelmente com a destruição do mundo em que viviam” (1976b:72). Como no caso do folclore, há a lamentação pelo mundo que se perde, ao lado da

constatação de que ele está, de fato, irremediavelmente perdido, estando o Brasil condenado a ser moderno. Nesse sentido, ao intelectual brasileiro restaria apenas contribuir para a definição da forma dessa modernidade, dependente ou autônoma.

Uma das vantagens das formulações de Gilberto Freyre, realçada recentemente por Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), é a sua hipótese de que da colonização emergiu uma civilização que se singularizaria pelo seu “equilíbrio de antagonismos”, que supõe a possibilidade de uma mistura suficientemente englobadora para que não se perca nada em relação aos elementos originais. Para exprimir essa idéia, Freyre é impelido a utilizar uma linguagem que alguns classificariam de ambígua, outros, de imprecisa. Roger Bastide, por exemplo, aponta a “contradição evidente entre [a] afirmação da brandura da escravidão e [a] idéia de que a escravidão desenvolveu nos brancos brasileiros o gosto pelo sadismo” (1989:92). Depois de reafirmar o caráter cruel da escravidão brasileira, Bastide conclui:

Os sofrimentos que os *meninos brancos* infligiam aos pretinhos sujeitos a seus caprichos, os ciúmes das mulheres brancas contra as amantes negras de seus maridos das quais rasgavam os olhos, ou arrebatavam os dentes a golpes de martelo, não têm para nossa matéria senão um interesse anedótico. O que é importante é que o escravo se ressentiu da exploração sistemática, brutal, interessada, da qual era o objeto e vítima (p. 94).

Remetendo os dados levantados por Freyre para o “anedótico”, Bastide os desvaloriza frente à exploração econômica brutal a que o escravo foi submetido. Mas o fato dele ter sofrido, além da violência necessária para lhe extrair compulsoriamente a força de trabalho, também castigos cruéis que seriam conseqüência de conflitos que nascem de sua intensa interação no plano doméstico — mesmo que de forma subordinada — com a família do senhor, é um dado significativo acerca da especificidade dessa relação escravista.

Se a interpretação de Bastide e Fernandes acerca de nossa formação social — como vimos ao discutir sua interpretação do folclore brasileiro — é dominada pela oposição entre o plano da cultura e o das relações sociais, a de Freyre é atravessada pela oposição entre os processos produzidos pela monocultura latifundiária e a miscigenação. A primeira, em relação à qual esse autor é extremamente crítico, seria a verdadeira responsável pelos “males profundos que têm comprometido a população brasileira” de “saúde instável”, “apatia, perturbações de crescimento”, geralmente atribuídas à segunda (1992:li). Dessa forma, o que a primeira “realizou no sentido de aristocratização,

extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, [...] foi em grande parte contrariado pela miscigenação” (p. 1). Com a urbanização, essa interpenetração entre o mundo do trabalho e o mundo doméstico, construídos sobre princípios tão distintos, se desfaz, criando a dicotomização tão forte na cultura brasileira entre os espaços simbólicos da “casa” e da “rua”, que contemporaneamente o antropólogo Roberto DaMatta reaproveitará para caracterizar o que ele chama de “dilema brasileiro”.

Em *Casa-Grande & Senzala*, antes que a nostalgia tome definitivamente conta da reflexão de Freyre e que sua ligação com as ideologias dos regimes autoritários brasileiro e português de seu tempo acabem por levá-lo a esquematizar as conclusões de sua obra, o equilíbrio de antagonismos é uma potencialidade aberta pelo nosso passado colonial, mas que só se concretizaria numa futura sociedade democrática possível:

A força, *ou antes, a potencialidade* da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados [...]. Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; *quando nos completarmos* num todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro (p. 335, grifos meus).

O negro seria um personagem fundamental para esse processo por ser ele, ainda segundo Freyre, “extrovertido [...] o tipo do homem fácil, plástico, adaptável”, ao contrário do “indígena na América, caracteristicamente introvertido, e, portanto, de difícil adaptação” (p. 289). Repete-se aqui o diagnóstico de Romero, já visto, segundo o qual o negro seria mais adaptável que o “caboclo”. Enquanto, para este último, as razões para tal são biológicas, para Freyre se situam numa zona nebulosa entre a raça e a cultura, embora a primeira, em função do seu neolamarckismo, seja bastante permeável ao meio. Para Fernandes e Bastide, por fim (apesar das referências à “psicologia do negro” do último), já estamos num plano integralmente histórico. O problema é que aquilo com o qual o negro comparece à formação da nacionalidade brasileira, a sua cultura, o afasta dela. Daí o lugar problemático que ele acaba ocupando na constituição da sociedade nacional, produzindo o “antagonismo” entre a “solução cultural” — que valoriza sua singularidade, mas remete-o aos seus valores ancestrais — e a “solução política” — integradora, mas que dissolve a especificidade de sua contribuição — para sua afirmação

nessa sociedade, sempre presente nas análises dos dois autores (cf. BASTIDE, 1989:74).

Minha hipótese final é a de que, no triângulo racial brasileiro, o negro tende a ocupar a posição estratégica do mediador. Quando a integração é valorizada, é ele o elemento que seria capaz de realizar adequadamente essa mistura. É o caso, com nuances, tanto na obra de Sílvio Romero quanto na de Gilberto Freyre. Em ambas, mesmo sendo um “auxiliar” do branco na construção da nação, sua atuação seria essencial para que os elementos hierárquicos envolvidos nesse processo não excluíssem os elementos subordinados. Quando, na década de 1950, o foco é dirigido a esse componente hierárquico, o negro é novamente visto como um elemento essencial à constituição da sociedade nacional, sendo a principal vítima de suas contradições. Num pensamento preocupado com a modernização e secularização da sociedade brasileira, ele é a “marca do passado”: a discriminação racial dirigida prioritariamente a ele se revelaria como o sinal das contradições da passagem de padrões antigos de estrutura social para os novos, e a cultura que ele busca reconstituir seria o porto seguro para a “a atomização e desumanização das relações humanas” que caracterizariam a formação da sociedade brasileira (BASTIDE, 1989:236).

Muito mais poderia ser dito sobre a forma peculiar pela qual cada um destes e de outros autores reelaboram essa posição estrutural que o negro ganha no nosso triângulo racial, envolvendo, por exemplo, suas trajetórias individuais. Se, como argumentam os seus críticos, a identidade aristocrática que Gilberto Freyre se auto-atribuiu explica muito da nostalgia que foi tingindo sua obra, o desinteresse manifestado por Florestan Fernandes pelo passado que a modernização sepulta tem muito a ver com o seu perfil de um *self-made scholar*, que se confessa, no fundo, um homem desenraizado.<sup>37</sup> Se tendi neste trabalho a ver sua obra com um espírito talvez mais crítico do que aquele com que apresentei as demais, foi porque, responsável por parâmetros e paradigmas que ainda estão presentes na produção das Ciências Sociais brasileiras, a obra de Florestan Fernandes é a que mais nos provoca hoje à polêmica, em função da “tradição da ruptura” que caracteriza nosso ofício. Mas, em função de seu agudo espírito crítico em relação aos componentes hierárquicos de sua sociedade, Fernandes nos apresenta, entre várias, uma reflexão importante sobre as imagens da África no pensamento social brasileiro, que eu gostaria de destacar neste final.

Vimos que, até as últimas décadas do Império, os intelectuais brasileiros ignoravam a importância da presença do negro para os retratos que produziam de sua nação, e que a linhagem de pensadores que historiei aqui representa uma reação, sempre retomada, contra esse esquecimento. Porém, para

Fernandes, para a superação desse “recalque” original não basta apenas a valorização do que antes era ignorado. A tendência à “democracia racial” não apenas conviveria e contrastaria com os elementos hierarquizantes de nossa sociedade e cultura, mas, dialeticamente, contribuiria para ela. Dentro dessa perspectiva, uma das especificidades do racismo “à brasileira” residiria no fato dele ser — como a própria nação tal qual Fernandes diagnostica — heteronômico. Essas relações raciais incluem o que esse autor chama de “preconceito de não se ter preconceito”, uma insistência reveladora em reafirmar o mito da “democracia racial brasileira”; elemento que torna essa problemática muito mais difícil de ser adequadamente apreendida sociologicamente ([1966]:23-6).

Essa inserção ambígua torna as imagens da África produzidas pelas ciências sociais brasileiras, por um lado, um lugar de perigo para o pensamento modernizante e, por outro, um lugar de poder para aqueles que crêem na capacidade do pensamento simbólico de unir o que parece incompatível. A participação do negro nesse novo país que se construía nos trópicos foi, nesse sentido, para todos esses pensadores, o que era para Nina Rodrigues, a esfinge do destino brasileiro (cf. 1988:1); isto é, a indagação desafiadora sobre o futuro de seu país e sobre o mistério de suas origens, problemas que continuam até hoje a desafiar aqueles que pretendem conhecer a sociedade e a cultura brasileiras, apresentando sempre novas faces e exigindo novos paradigmas que nos permitam pensá-los em toda a sua complexidade.

## Notas

---

\* [Uma versão em francês deste texto será publicada em *Le Journal des Africanistes*. Anteriormente ao evento mencionado na Nota 1, uma versão preliminar deste texto havia sido apresentada ao IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, de 2 a 5 de setembro de 1996.]

<sup>1</sup> Este texto é a segunda versão de uma comunicação apresentada ao seminário sobre *Imagens da África no Brasil*, realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro de 25 a 26 de outubro de 1996. Na ocasião, ele teve como comentadores Ricardo Benzaquen de Araújo, Maria Laura Cavalcanti e Beatriz Góis Dantas. Pude ainda lucrar com as observações de Marc-Henri Piault, que me chamou a atenção para a necessidade de torná-lo mais acessível a um público não-brasileiro.

<sup>2</sup> A pesquisa resultou na minha tese de doutoramento (VILHENA, 1995), antecedida por alguns artigos exploratórios (1992a e b).

- <sup>3</sup> É importante chamar a atenção para o fato de que, no Brasil, “ciências sociais” tem um sentido mais preciso, além da denominação do amplo conjunto de disciplinas que se opõem às chamadas “ciências naturais”, conforme fronteiras que variam dependendo do autor que esteja empregando essa distinção. Na década de 1930 foram criados os primeiros títulos de graduação em “Ciências Sociais”, englobando uma formação em Sociologia, Antropologia e Ciência Política. Até hoje, títulos específicos para cada uma dessas disciplinas são obtidos apenas ao nível da pós-graduação, que se generalizou no Brasil apenas a partir do final dos anos 60. Assim, é comum identificar-se como Ciências Sociais *stricto sensu* o conjunto dessas três disciplinas, cuja identidade específica, durante o período que cobre meu artigo, ainda não era muito nítida no campo intelectual brasileiro. É dessa forma que se deve entender a forma como utilizo a expressão.
- <sup>4</sup> Já nos anos 30, o escritor modernista Mário de Andrade, ele mesmo um intelectual interessado no estudo da *etnologia* e do *folclore*, dizia com fina ironia que se “algum filósofo indiano [...] desejasse saber o que a sociologia a partir do que, sob esse nome, se faz entre nós, se sairia mais ou menos com essa definição: ‘A sociologia é a arte de salvar rapidamente o Brasil’” (s/d:38).
- <sup>5</sup> Veja-se, nesse sentido, a crítica que George Stocking Jr. faz do que ele chama de “presentismo” na análise da história intelectual, perspectiva que tende a reduzir “os processos de mediação pelos quais a totalidade de um passado histórico produz a totalidade de seu conseqüente futuro a uma busca pelas origens de certos fenômenos presentes”. Para esse autor, o presentismo “procura no passado fenômenos que parecem assemelhar-se àqueles de interesse no presente e então movem-se adiante no tempo, traçando linhagens até o presente num simples movimento seqüencial. Quando esse procedimento sintético está carregado de um compromisso normativo a fenômenos cujas origens são buscadas, seu movimento linear significa “progresso”, e aqueles que parecem incitá-lo são progressivos” (1968:3-4).
- <sup>6</sup> A melhor análise do método de crítica literária de Silvio Romero ainda é a de Antonio Candido (1983).
- <sup>7</sup> Por exemplo, ao organizar o material de sua coleta de poesias e contos populares brasileiros, ele os dividiu conforme a sua presumida proveniência racial (cf. ROMERO, 1954a e 1954b). Essa obra fez com que ele fosse reconhecido por diversos autores como o primeiro a introduzir uma preocupação científica no estudo do folclore no Brasil, fixando a necessidade de que os materiais coletados fossem registrados sem retoques e fossem organizados segundo um plano sistemático (AMARAL, 1948:6-7, e ANDRADE, 1948:246). Diga-se de passagem, as mesmas análises que fazem esses elogios a Romero, reconhecem que ele ficou aquém do que prometeu (AMARAL, 1948:7-8, e ANDRADE, 1948:247).
- <sup>8</sup> Essa preocupação transparece ainda em um autor como Oliveira Vianna, que, em um volume inicialmente publicado pelo Ministério da Agricultura como prefácio ao censo de 1920, destaca as tendências “arianizantes” pretensamente reveladas por seus dados, preocupando-se em mostrar que as apreensões de Georges Lapouge no seu *Les Sélections Raciales* de que o Brasil fosse no futuro se constituir em “um imenso Estado negro, a menos que volte, e é provável, à barbárie”, não se justificavam (*apud* VIANNA, 1956:183).

- <sup>9</sup> Desde Romero, percebemos a tendência de se definir “brancos”, “negros” e “índios” como três ramos mais ou menos homogêneos que podem ser definidos em bloco. Mesmo que autores posteriores tenham procurado explorar as diferenças internas aos três ramos, permaneceu a suposição de que, em última análise, a “mestiçagem” dever ser explicada a partir desses três grupos primários.
- <sup>10</sup> Demonstrando a importância que Romero atribuía à sua “descoberta” dessa análise ternária da formação histórica brasileira, ele se envolveu em ácidas polêmicas para demonstrar sua originalidade nesse campo. Um dos seus maiores críticos em vida, José Veríssimo, lembrou que o naturalista alemão Karl von Martius já havia vencido um concurso acerca do tema “Como escrever a história do Brasil” com uma memória em que sugeria que os historiadores se concentrassem na participação das três “raças” que se miscigenaram na formação da nacionalidade brasileira: brancos, índios e negros. Dando razão a Romero na polêmica, Antonio Candido destaca o seu pioneirismo: “Em história das idéias, interessa realmente quem as fecundou e fez frutificar, e não há dúvidas de que foi o papel de Silvio no tocante a este problema” (1983:97-8). Dessa forma, mais que postular essa análise ternária, Romero forneceu os parâmetros pelos quais ela deveria ser desenvolvida.
- <sup>11</sup> Sobre a matriz romântica que influencia Sílvio Romero e toma as tradições orais populares como portadoras de expressões privilegiadas da nacionalidade, ver BURKE (1989:31-49).
- <sup>12</sup> A “casa-grande” era a mansão habitada pela família do proprietário dos engenhos de produção de açúcar — principal produto de exportação do período colonial — enquanto a senzala era a habitação dos escravos da propriedade. O segundo livro de Freyre, *Sobrados e Mucambos*, faz referência às habitações urbanas típicas das camadas ricas e pobres da sociedade brasileira do período em que o país, já independente, se urbanizava.
- <sup>13</sup> Filho da elite de proprietários de terras do estado de Pernambuco, cuja economia permanecia ligada à produção de açúcar, Freyre, mesmo após a consagração de sua obra sociológica, não quis seguir uma carreira universitária e passou a se definir mais tarde acima de tudo como um “escritor” (FREYRE, 1968).
- <sup>14</sup> O Rio de Janeiro também foi palco de iniciativas no plano universitário, iniciadas nessa mesma década, mas que, possuindo uma estabilidade bem menor, não conseguiram fazer da universidade uma referência dominante no campo intelectual local (cf. ALMEIDA, 1989).
- <sup>15</sup> “Vistos na escala de valores de seus próprios países — e nós tínhamos que chegar a ela e absorvê-la — se [os professores estrangeiros da USP] não eram ‘mediocres’, contavam entre as figuras de segunda ou terceira grandeza. Mesmo as apostilas de um homem tão famoso, hoje como Lévi-Strauss, nada tinham de impressionante” (FERNANDES, 1977a:158; grifos meus).
- <sup>16</sup> “Seguindo a ótica atual, alguém poderia escrever: o *lumpem-proletariado* chega à Universidade de São Paulo. Todavia não era o *lumpem-proletariado* que chegava lá; era eu, o filho de uma ex-lavadeira, que não diria para a cidade de São Paulo ‘agora nós’, como um célebre personagem de Balzac. Eu levava comigo intenções puras, o ardor de aprender e, quem sabe, de tornar-me um professor de escola secundária” (FERNANDES, 1977a:154; grifos do autor).

- <sup>17</sup> Escrito inteiramente a partir de fontes dos séculos XVI e XVII, a tese sobre os índios Tupinambás envolveu um intensíssimo trabalho de pesquisa. Florestan Fernandes relata que, ao ler seu primeiro trabalho sobre o tema, o seu ex-colega e também futuro professor da USP, Antonio Candido, teria lhe dito: “Florestan, vendo o seu trabalho a gente não tem inveja dos ingleses. Agora nós temos um livro para mostrar” (FERNANDES, 1978a:85).
- <sup>18</sup> Em um depoimento sobre sua trajetória, ao rememorar o episódio, Florestan Fernandes mostra a quase inversão das relações entre o professor estrangeiro e o aluno de origem humilde, processo já anunciado no incidente, já mencionado, pelo qual iniciaram sua amizade: Fernandes queixando-se de sua nota no trabalho sobre o folclore paulistano e Bastide, encantando pelo artigo, publicando-o com um prefácio elogioso seu (FERNANDES, 1947). Diante de sua atitude inicial de recusar a colaboração a Bastide, assoberbado que estava por múltiplas tarefas, o sociólogo francês — que aceitara a incumbência negada por Pierson por amizade ao diretor de ciências sociais da UNESCO, Alfred Métraux —, tomou uma atitude extrema: “Ao sair da sala em que conversávamos e, no vão da porta, me perguntou: ‘o senhor não aceita só escrever, eu colho os dados para o senhor’. Ele foi meu professor quatro anos [...]. Eu fiquei tão comovido, que saíram lágrimas dos meus olhos. Aí eu me levantei e lhe respondi: ‘está bem, o senhor venceu!’” (1978a:94).
- <sup>19</sup> Assim, “na economia de subsistência, para onde refluíu grande parte da população escrava ou mestiça” e onde não existiria uma estratificação social interna, o “nivelamento” seria, para Florestan, “um fato incontestável e contribuiu (e está contribuindo) para eliminar os efeitos econômicos, sociais e culturais das diferenças raciais” ([1966]:29).
- <sup>20</sup> A tese de Mota (1977) talvez represente o auge dessa reação crítica à obra de Freyre.
- <sup>21</sup> “Sob a égide da idéia de democracia racial justificou-se, pois, a mais extrema indiferença e falta de solidariedade para com um setor da coletividade que não possuía condições próprias para enfrentar as mudanças acarretadas pela universalização do trabalho livre e da competição” (FERNANDES, [1966]:29).
- <sup>22</sup> Esse autor justifica sua pequena preocupação com a perspectiva histórica, afirmando que, ao contrário do que ocorre nas demais ciências sociais, na Antropologia Social “o foco é muito mais totalizador e os dados são menos sujeitos ao eixo da perspectiva temporal” (1979:23). Tendo-me já definido pelo estudo da tradição das Ciências Sociais como uma trajetória marcada por rupturas e recuperações, prescindir dessa referência cronológica é algo a que não posso dar-me ao luxo em meu artigo.
- <sup>23</sup> Até mesmo von Martius, que, como vimos antes, reservava um lugar em seu esquema para o negro, o desvalorizava. Segundo Lilia Schwarcz, para o naturalista alemão, “ao negro [...] restava o espaço da detração, uma vez que era entendido como fator de impedimento ao progresso da nação: ‘Não há dúvida de que o Brasil teria tido’, diz von Martius, ‘uma evolução muito diferente sem a introdução dos miseros escravos negros’” (*apud* SCHWARCZ, 1993:112).
- <sup>24</sup> Assim, a relação de antecedência varia muito. Nina Rodrigues reconhece claramente sua dívida com Sívio Romero, enquanto Ramos e Freyre alimentaram polêmicas em torno de

qual dos dois seria o responsável pela introdução da crítica culturalista à análise racial. Sobre a relação entre Bastide e Fernandes, onde, mesmo tendo o primeiro sido professor do segundo, há também uma certa ambigüidade, já dito acima.

- <sup>25</sup> Através da expressão “cultos afro-brasileiros”, procura-se identificar uma grande variedade de cultos caracterizados pela posse de seus sacerdotes por espíritos e/ou deuses e que combinam sincreticamente a herança religiosa africana com elementos do catolicismo popular e de religiões indígenas. Suas variantes regionais recebem nomes diferentes: “candomblé” na Bahia; “xangô” em Pernambuco; “umbanda” no Sudeste; “batuque” no Extremo-sul. O melhor quadro sistemático sobre esse conjunto ainda é o de Bastide (1989).
- <sup>26</sup> Enquanto Romero se refere apenas ao “branco”, ao “negro”, ao “caboclo” e ao “mestiço”, vendo este último como um tipo indefinido que poderia congregar em qualquer proporção heranças de dois dos três primeiros tipos, Nina Rodrigues esboça uma classificação, que se segue a esse trecho citado acima, onde aparecem os termos que designam as diferentes variedades de “mestiços” citadas por Roberto DaMatta quando descreve o triângulo sobreposto ao triângulo básico de nossa “fábula das três raças”.
- <sup>27</sup> Esse também foi o caso do engenheiro e escritor Euclides da Cunha, que focalizou o contraste entre o litoral e o interior brasileiro, essa última região não apenas menos ocupada e desenvolvida, como caracterizada por uma presença maior da influência indígena, em prejuízo da africana (nesse sentido, ver VILHENA, 1995:313-4).
- <sup>28</sup> A primeira aplicação desse conceito de Elias para o estudo da formação da Sociologia e Antropologia brasileiras está em PEIRANO (1981).
- <sup>29</sup> Para Andrade, “a música popular brasileira” seria “a mais completa, mais totalmente nacional, mais forte criação da nossa raça até agora” (1928:8).
- <sup>30</sup> “[...] o folclore brasileiro, ao contrário do europeu, ainda não está cristalizado; apresenta uma extraordinária fluidez, e [...] muitas danças dramáticas, características do folclore atual, foram introduzidas no Brasil muito mais tarde, provavelmente no século XVIII. [...] Estamos em presença de um folclore móvel, que se decompõe e se recria a cada instante [...]” (BASTIDE, 1959:9).
- <sup>31</sup> Édison Carneiro, integrante do movimento folclórico dos anos 50 que mais diretamente polemiza com os sociólogos do período, reconhece claramente, na referência a Varagnac, a incompatibilidade básica entre os folcloristas e Bastide (1965:74). Minha pesquisa na correspondência da Comissão Nacional de Folclore — que coordenava aquele movimento — mostra que seu secretário geral, Renato Almeida, embora antes amigo pessoal de Varagnac, foi gradativamente se afastando dele. Quando promove o Congresso Internacional de Folclore em São Paulo, não convida este último, dando preferência a Georges-Henri Rivière.
- <sup>32</sup> Essa incursão num aspecto pouco conhecido da obra de Bastide nos mostra novamente a postura que domina o seu *Religiões Africanas no Brasil*, no qual os cultos que se sincretizam com aspectos europeus (espiritismo) ou indígenas (“caboclos”) são vistos como resultantes de estratégias de dominação exercidas sobre os negros, enquanto sua resistência propriamen-

te cultural se exerce através do candomblé. Este, como indica CAVALCANTI (1988:95), seria capaz de permitir à nossa cultura popular urbana a “preservação de um mundo comunitário”, mundo esse que, para Bastide, nunca existiu em nosso folclore — incapaz de reproduzir os quadros sociais que permitiram a constituição da arqueocivilização europeia —, nem pertence ao nosso passado nacional.

- <sup>35</sup> Essa “representatividade” de São Paulo permite que Fernandes considere estratégicas as conclusões que derivou de uma pesquisa que, afinal de contas, se limitou a estudar o contexto da capital paulista: “Esta cidade é mais tipicamente brasileira do que parece, no sentido do que foi *tradicional* ou, no oposto, do que é *moderno*, oferecendo um bom campo para o estudo do padrão brasileiro de relações raciais” (1972:7).
- <sup>34</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, ex-aluno de Fernandes, foi o antropólogo responsável pela introdução no Brasil dessa perspectiva no estudo do “contato inter-étnico”. Ele foi autor de uma coletânea intitulada *Os Índios e o Mundo dos Brancos*, que é evocada na comparação de Mariza Peirano citada na frase anterior, com o livro, de autoria de Florestan Fernandes, *O Negro no Mundo dos Brancos*.
- <sup>35</sup> A sugestão de analisar a trajetória de Florestan Fernandes como uma expressão da fábula das três raças me veio de uma observação feita por José Sérgio Leite Lopes quando me argüia como membro da banca que examinou minha tese de doutorado. O uso que dela faço aqui, porém, é de minha inteira responsabilidade.
- <sup>36</sup> “Ao passo que o índio, em diminuto número aliás [...], tornava-se improdutivo, fugia, esfacelava-se e morria, durante três séculos chegavam levas de africanos, robustos, ágeis e domáveis, que vinham desbravar as terras, fundar as fazendas, os engenhos, construir as cidades e viver no seio de famílias coloniais” (ROMERO, 1977:229-30).
- <sup>37</sup> No depoimento no final de sua carreira, Florestan Fernandes afirma: “[...] eu seria, como figura humana, aquilo que os historiadores, os antropólogos e os sociólogos chamam de uma personalidade desenraizada. Eu sou descendente de uma família de imigrantes portugueses que se deslocaram do Minho para o Brasil, pessoas rústicas. E, inclusive para poder estudar, tive que enfrentar um conflito com minha mãe. Precisei dizer-lhe: ‘a partir desse momento, ou fico em casa e vou estudar, ou saio de casa para estudar e a senhora perde um filho’” (1978a:30).

## Referências Bibliográficas

---

- ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de. “Dilemas da Institucionalização das Ciências Sociais no Rio de Janeiro”. In: MICELI, Sérgio (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. Vol. 1. São Paulo: Vértice; IDESP, 1989.
- AMARAL, Amadeu. *Tradições Populares*. Com um Estudo de Paulo Duarte. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

- ANDRADE, Mário de. *Ensaio sobre a Música Brasileira*. Vol. I. São Paulo: Chiarato, 1928.
- . "Folclore". In: BORBA DE MORAES, Rubem & BERRIEN, William (Orgs.). *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Souza Ed., 1948.
- . *O Empalhador de Passarinhos*. São Paulo: Martins, s/d.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- BASTIDE, Roger. *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Anhambí, 1959.
- . *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- . & FERNANDES, Florestan (Orgs.). *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo: Ensaio Sociológico sobre as Origens, as Manifestações e os Efeitos do Preconceito de Cor no Município de São Paulo*. São Paulo: Anhambí; UNESCO, 1955.
- BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CANDIDO, Antonio. "O Significado de *Raízes do Brasil*". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.
- . *O Método Crítico de Sílvio Romero*. 3ª ed. São Paulo: Editora da USP, 1988.
- CARNEIRO, Édison. *Dinâmica do Folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. de C. "Origens, para que as Quero?: Questões para uma Investigação sobre a Umbanda". *Religião e Sociedade* 13(2):84-101, 1986.
- . & VILHENA, Luis Rodolfo. "Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a Marginalização dos Estudos de Folclore". *Estudos Históricos* 3(5):75-92, 1990.
- CUNHA, Euclides da. *Os Serões: Campanha de Canudos*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1979.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.
- . "Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira". In: DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Vol. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- FERNANDES, Florestan. "Do Escravo ao Cidadão". In: BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (Orgs.). 1955, p. 16-66.
- . "Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil" [1956-7]. In: FERNANDES, Florestan. *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- . "Educação e Folclore" [1960]. In: FERNANDES, 1978b.
- . "Folclore em uma Cidade em Mudança". In: FERNANDES. *Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo*. São Paulo: Anhambí, 1961.
- . "A Integração do Negro à Sociedade de Classes". *Boletim n° 301*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (Sociologia I, n° 32), 1964.
- . "A Persistência do Passado" [1965]. In: FERNANDES, 1972.
- . "Aspectos da Questão Racial" [1966]. In: FERNANDES, 1972.
- . *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
- . *A Revolução Burguesa no Brasil: Ensaio de Interpretação Sociológica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1976[a].

- , “Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*: Tomo I, A Época Colonial. Vol. I, Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo: Difel, 1976[b].
- , *A Sociologia no Brasil*: Contribuição para o Estudo de sua Formação e Desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1977.
- , “Em Busca de uma Sociologia Crítica e Militante”. In: FERNANDES, 1977[a].
- , “A Geração Perdida”. In: FERNANDES, 1977[b].
- , *A Condição de Sociólogo*. Prefácio de Antonio Candido. São Paulo: Hucitec, 1978[a].
- , *O Folclore em Questão*. São Paulo: Hucitec, 1978[b].
- FREYRE, Gilberto. *Como e Porque Sou e Não Sou Sociólogo*. Brasília: Editora da UnB, 1968.
- , “Continente e Ilha”. In: FREYRE, Gilberto. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973, p. 141-172.
- , *Casa-Grande & Senzala*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- GUIMARÃES, Manuel Luís Salgado. “Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional”. *Estudos Históricos* 1(1):5-27. Rio de Janeiro. CPDOC/FGV, 1988.
- LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro*: História de uma Ideologia. 3ª ed. rev. ref. e ampl. São Paulo: Pioneira, 1976.
- MICELI, Sérgio. “O Cenário Institucional das Ciências Sociais no Brasil”. In: MICELI, Sérgio (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Fapesp; Sumaré, 1995.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*: Ponto de Partida para uma Revisão Histórica. São Paulo: Ática, 1977.
- PAZ, Octavio. *Os Filhos do Barro: Do Romantismo à Vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- PEIRANO, Mariza. *The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case*. Cambridge: University of Harvard, 1981 (Tese de Doutorado).
- , “A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: Os Tupinambá”. *Anuário Antropológico* 82, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Editora da UFC, 1984.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Martins, 1942.
- RAMOS, Arthur. *O Folk-lore Negro do Brasil*: Demopsychologia e Psychanalyse. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Salvador: Progresso, 1957.
- , *Os Africanos no Brasil*. 7ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Editora da UnB, 1988.
- ROMERO, Silvio. *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- , *História da Literatura Brasileira*. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.
- SANTOS, Luiz Antônio de Castro. “A Casa-Grande e o Sobrado na Obra de Gilberto Freyre”. *Anuário Antropológico* 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Editora da UFC, 1985.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. “Paradigma e História: A Ordem Social Burguesa na Imaginação Social Brasileira”. In: SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- STOCKING JUNIOR, George. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan, 1968.

- VARAGNAC, André. *Civilisation Traditionnelle et Genres de Vie*. Paris: Albin Michel, 1948.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Evolução do Povo Brasileiro*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- VILHENA, Luís Rodolfo. "Os Estudos de Folclore: Os Impasses na Constituição de uma 'Ciência Brasileira'". *Ciências Sociais Hoje 1992*. Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1992[a].
- . "A História das Ciências Sociais e os Estudos de Folclore". In: Simpósio Nacional de Ensino e Pesquisa em Folclore (São José dos Campos, 22 a 25 de julho de 1992). *Anais*. São José dos Campos: Fundação Cassiano Ricardo, 1992[b].
- . *Projeto e Missão: O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1995 (Tese de Doutorado).

---

Este livro foi diagramado no Page Maker 5.0  
Em formato 160 X 230 mm  
Tipologia: Garamond,

Fotolito de capa: Dressa Color  
Impressão e acabamento: Gráfica Lidador

---

# Ensaio de Antropologia

Luís Rodolfo Viçena

## Capítulo II - O livro arbitrário

→ Thomas Barlow, o monista, o evolucionista da impropriedade de qual que se destina a ser o livro de regilador social

ISBN 85-85881-34-8



9 788585 881344

