Coleção
Antropologia da Política

Mariza Peirano
Organizadora

O DITO E O FEITO

Ensaios de Antropologia dos Rituais

Núcleo de Antropologia da Política

RELUME DUMARÁ

Nas ciências sociais uma divisão de trabalho vincula diferentes disciplinas a objetos específicos de investigação. O Núcleo de Antropologia da Política procura suplantar essas divisões disciplinares e conceitos pré-estabelecidos, cruzando barreiras e questionando a política nas suas concepções nativas. Definidos por sua opção etnográfica, os pesquisadores do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) mostram os resultados de suas investigações nos livros dessa Coleção, sobre temas tão diversos como perda de mandato por decoro parlamentar, eleições, pistolagem e banditismo, disputas pelo orçamento da União, reuniões de trabalhadores, marchas do MST, rituais da política, direitos humanos e cidadania. Justamente porque recortam rigorosamente eventos etnográficos, os pesquisadores seguem as trilhas dos atores envolvidos, das ações vividas e das interpretações nativas daqueles que pensam, fazem e/ou vivem a política. A própria noção de política é repensada e redefinida, incluindo sua articulação com o contexto social mais amplo.

A Coleção Antropologia da Política teve início em 1998 e publica os resultados das investigações realizadas no âmbito do NuAP. Coordenados por Moacir Palmeira, Mariza Peirano, César Barreira e José Sérgio Leite Lopes, e com sede no Museu Nacional/UFRJ, fazem parte integrante

do Núcleo pesquisadores da Universidade de Brasília e da Universidade Federal do Ceará, assim como de outras universidades (IFCS/UFRJ, UFPR, UFF, UFRGS).

MARIZA PEIRANO é professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Pesquisadora do CNPq e do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), coordena a linha de pesquisa "Rituais da Política". É autora de *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas* (Editora da UnB, 1992) e *A Favor da Etnografia* (Relume Dumará, 1995).

O dito e o feito

© Copyright 2002, dos autores
Direitos cedidos para esta edição à
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.
www.relumedumara.com.br
Travessa Juraci, 37 – Penha Circular
21020-220 – Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (21) 2564 6869 Fax: (21) 2590 0135
E-mail: relume@relumedumara.com.br

Preparação de originais
e copidesque
Tema Pechman

Revisão
Mariflor Rocha

Editoração
Dilmo Milheiros

Capa
Simone Villas Boas

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

D643 O dito e o feito : ensaios de antropologia dos rituais / Mariza Peirano (org.). – Rio de Janeiro : Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002
. – (Coleção Antropologia da política ; 12)

Inclui bibliografia
ISBN 85-7316-268-6

1. Ritos e cerimônias. 2. Usos e costumes. 3. Antropologia. I. Peirano, Mariza G. S. (Mariza Gomes e Souza). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Núcleo de Antropologia da Política. III. Série.

CDD 306
02-0095 CDU 316.7

Todos os direitos reservados. A reprodução não-autorizada
desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui
violação da Lei nº 5.988.

Sumário

Prefácio
Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica 7
Mariza G. S. Peirano

Parte I – Rituais e eventos

Capítulo 1
A análise antropológica de rituais 17
Mariza G. S. Peirano

Parte II – Ensaios analíticos

Capítulo 2
Peirce e *O Beijo no Asfalto* 43
Ana Flávia Moreira Santos

Capítulo 3
Jakobson a bordo da sonda espacial Voyager 59
Jayme Moraes Aranha Filho

Parte III – Gêneros de eventos comunicativos

Capítulo 4
A nação na *web*: rumores de identidade na Guiné-Bissau 85
Wilson Trajano Filho

Capítulo 5
Das *Bravatas*. Mentira ritual e retórica da desculpa na
cassação de Sérgio Naya 113
Carla Costa Teixeira

CAPÍTULO 6
A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político 133
Christine de Alencar Chaves

CAPÍTULO 7
Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas 149
John Comerford

Parte IV – CLIMA DE TEMPOS

CAPÍTULO 8
Política e tempo: nota exploratória 171
Moacir Palmeira

CAPÍTULO 9
As nações vão às urnas: eleições na Assembléia Geral da ONU 179
Paulo de Góes Filho

CAPÍTULO 10
Política, etnia e ritual – o Rio das Rãs como remanescente de quilombos 197
Carlos Alberto Steil

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 211

COLABORADORES 227

Prefácio

Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica

Mariza Peirano

Mais de um século depois do reconhecimento da antropologia como disciplina no Ocidente, por que manter um debate sobre tema tão clássico como o dos rituais? O que significa propor, no momento atual, a abordagem dos rituais como estratégia para se analisar eventos etnográficos? Em que sentido a concepção de ritual nos auxilia na pesquisa antropológica? Décadas de discussão sobre uma definição de ritual (de Durkheim a Victor Turner, por exemplo), sobre a diferença entre ritual e cerimonial (preocupação central de Max Gluckman), ou ainda sobre a primazia entre ritos e mitos (disputa de Lévi-Strauss) não teriam esgotado o tema? De que nos serve, enfim, a idéia de ritual hoje?

Estas são as perguntas que esta coletânea procura responder. Todos os trabalhos foram apresentados no Seminário "Uma Análise Antropológica de Rituais", realizado na Universidade de Brasília de 26 a 28 de junho de 2000, que reuniu, quase todos e em um momento ou outro, pesquisadores que haviam participado de cursos sobre o tema oferecidos nas últimas duas décadas na UnB e no Museu Nacional/UFRJ. Por sua vez, a matriz desses cursos teve como inspiração seminário ofertado por Stanley Tambiah na Universidade de Harvard, em 1977, época em que o autor redigia "A Performative Approach to Ritual" (Tambiah 1985)[1].

Os ensaios deste livro abordam temas variados, e neles encontramos a idéia de ritual como um modelo para analisar eventos sociais em sentido lato (ver itens iii a v abaixo), ampliando assim o foco desse fenômeno tão familiar aos antropólogos. Antes de o leitor iniciar seu percurso, contudo, neste prefácio procuro explicitar de forma resumida alguns pontos centrais que estarão presentes implícita ou explicitamente nos diversos capítulos. Vejamos.

(i) Primeiro, creio que todos os autores do livro comungam da idéia de que a antropologia se desenvolve pela constante renovação teórica que se realiza quando dados etnográficos dialogam, contestam ou expandem teorias anteriores. Esses confrontos essenciais resultam, à primeira vista de forma paradoxal, em novos refinamentos e ampliação de perspectivas – essa é a

base da posição weberiana sobre a "eterna juventude" das ciências sociais e, na antropologia, vem sendo desenvolvida desde que Malinowski estabeleceu o *kula* como uma nova agência no mundo ocidental em contraste com as teorias então vigentes sobre "economia primitiva". Em decorrência dessa perspectiva, autores/obras clássicos são sempre atuais, porque atuam como referência no movimento espiralado mediante o qual o refinamento da disciplina se dá.

(ii) Em segundo lugar, se a antropologia se desenvolve por meio do diálogo entre teoria e etnografia, esse procedimento tem como base *a surpresa* com que o antropólogo se depara com novos dados de pesquisa que são revelados, geralmente, nos tipos de eventos de que participa ou que reconhece como significativos para aqueles que observa – de Mauss e Malinowski a Geertz, passando por Lévi-Strauss, essa tem sido a base do entendimento sobre o que é etnografia. Eventos consistem no acontecimento "*then and there*" (Peirce 1955: 75). Sempre tangíveis, às vezes esperados, outras vezes meros acasos, produzindo revelações ou perplexidades, sua atualidade depende de suas relações com outros elementos existentes[2].

(iii) Nesse sentido, entendemos que rituais são tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos. Em outras palavras, tanto eventos ordinários, quanto eventos críticos e rituais partilham de uma natureza similar, mas os últimos são mais estáveis, há uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes. Eventos em geral são por princípio mais vulneráveis ao acaso e ao imponderável, mas não totalmente desprovidos de estrutura e propósito se o olhar do observador foi previamente treinado nos rituais.

(iv) Um quarto ponto pode ser explicitado: rituais e eventos críticos de uma sociedade ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela; se há uma coerência na vida social como antropólogos acreditamos, então o tipo de análise que se aplica a rituais também serve a eventos. (Esta perspectiva não é exclusiva da antropologia, naturalmente, e foi utilizada anteriormente por Jakobson, por exemplo, ao estudar a afasia e perceber nesse distúrbio lingüístico princípios básicos da linguagem em geral.) Estamos, portanto, lidando com fenômenos semelhantes em graus diversos[3].

(v) Em razão da ênfase na perspectiva etnográfica é preciso salientar que *não* compete aos antropólogos definir o que são rituais. "Rituais", "eventos

especiais", "eventos comunicativos" ou "eventos críticos" são demarcados em termos etnográficos e sua definição só pode ser relativa – nunca absoluta ou *a priori*; ao pesquisador cabe apenas a sensibilidade de detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (sejam "nativos" políticos, o cidadão comum, até cientistas sociais)[4].

(vi) Focalizar rituais é tratar da ação social. Se esta ação se realiza no contexto de visões de mundo partilhadas, então a comunicação entre indivíduos deixa entrever classificações implícitas entre seres humanos, humanos e natureza, humanos e deuses (ou demônios), por exemplo. Quer a comunicação se faça por intermédio de palavras ou de atos, ela difere quanto ao meio, mas não minimiza o objetivo da ação nem sua eficácia. A linguagem é parte da cultura; também é possível agir e fazer pelo uso de palavras. Em outros termos, a fala é um *ato de sociedade* tanto quanto o ritual[5]. Há uma conseqüência fundamental dessa constatação: a antropologia sempre incorpora, de forma explícita ou implícita, uma teoria da linguagem.

(vii) Até pouco mais de duas décadas, a teoria lingüística dominante na antropologia provinha de Ferdinand de Saussure. A definição de signo como a relação entre conceitos e imagens acústicas, se por um lado destacou a dimensão psíquica da língua, por outro deu ênfase à estrutura e à arbitrariedade como definidoras da lingüística (que seria parte da semiologia) na ciência que se afirmava (Saussure s/d). O caráter social da língua estava estabelecido e permitia analogias com outros códigos. Ao focalizar rituais, no entanto, o paradigma saussureiano mostrou-se restrito, já que nos rituais a ação é tão ou mais importante que o pensamento[6].

(viii) Com Peirce e Jakobson devolve-se a dimensão da ação à linguagem pela presença fundamental do Objeto em suas abordagens teóricas – os dois autores (um, filósofo; outro, lingüista) iluminam a performance dos signos e enfatizam a linguagem *em uso*. Em Peirce, "o signo representa alguma coisa, seu *objeto*" (1955: 99), o que permite, sem se tornar uma unidade monolítica, tomar a forma de um *ícone* ("um signo que se refere ao Objeto que denota meramente em virtude de características próprias"), um *índice* ("um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de ser realmente afetado por esse Objeto") ou um *símbolo* ("um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de uma lei, usualmente em associação a idéias gerais"; cf. Peirce 1955: 102). Já para Jakobson, o "contexto da situação" reflete-se nas diferentes funções da linguagem, que influenciam e/ou informam o significado dos signos. Quando dirigida de

forma primordial ao remetente, domina a função emotiva; ao destinatário, a função conativa; ao contexto, a função referencial; à própria mensagem, a função poética; ao contato, a função fática; e ao código, a função metalingüística (Jakobson s/d)[7].

(ix) Em vários dos ensaios que se seguem, Austin (1962) terá um lugar central. Ele rejeita a idéia de que os enunciados apenas "descrevem" situações e, portanto, podem ser considerados falsos ou verdadeiros. O autor reforça a noção de que diversas palavras em pronunciamentos aparentemente descritivos indicam (isto é, não descrevem) as circunstâncias nas quais eles ocorrem. Palavras são atos e podem ser referenciais – como nosso senso comum pressupõe –, mas também *fazer* coisas por meio de seu próprio pronunciamento. Desse ângulo, Austin recorta atos *performativos*, que são aqueles nos quais a enunciação já constitui sua realização: "Eu prometo" é um exemplo. Trata-se de expressão que não apenas exprime algo no presente ou no futuro, mas é um compromisso, uma ação, com uma força intrínseca que o autor chama de "*ilocucionária*"[8].

(x) O potencial e a riqueza de autores como Peirce, Jakobson e Austin serão examinados, de diferentes perspectivas e ângulos, nos ensaios desta coletânea. Partindo de um ponto de vista performativo do ritual, desenvolvido por Tambiah (1985), os autores deste livro dão maior ou menor ênfase a um desses teóricos da linguagem, dependendo do diálogo com o material etnográfico que estão examinando. Vale ressaltar, como último ponto, que a partir de Peirce, Jakobson e Austin, estamos no domínio da ação, do ato, do rito. Nesse contexto, quando contemporaneamente antropólogos de outras vertentes enfatizam a fala (do nativo e do antropólogo) como forma de questionamento da autoria da etnografia em suas dimensões políticas, fixamos nosso interesse na ação (e compreendemos inclusive a fala como tal), *exatamente* porque entendemos que o ato e o processo têm uma dimensão teórico-política que nasce da temporalidade do evento, da criatividade do vivido, da perda e do ganho inevitáveis do instante histórico. No exame do evento e do ritual, objetivos teórico-intelectuais e político-pragmáticos se unem.

Em suma, os trabalhos aqui apresentados focalizam o que os sujeitos fazem, tanto ou mais do que dizem fazer. Parte-se da perspectiva durkheimiana que vê nos cultos e rituais verdadeiros *atos de sociedade* nos quais são reveladas visões de mundo dominantes de determinados grupos. Nesse contexto, ritos continuam sendo a contrapartida das representações, mas muitas vezes analiticamente superiores pela dimensão imponderável, aspecto fundamental da vida em sociedade. Nos textos

aqui reunidos, rituais e eventos ampliam, acentuam, sublinham o que é comum em uma sociedade, trazendo como conseqüência o fato de que o instrumental analítico utilizado para o exame de rituais mostra sua serventia para a análise de eventos naturalizados ou excepcionais de uma sociedade. Um outro ponto merece destaque: a fala é um evento comunicativo e deve ser colocada em contexto para que seu sentido seja compreendido. Não é possível, portanto, separar o dito e o feito, porque *o dito é também feito*. Considerando-se esta dimensão básica, é preciso então ressaltar que a etnografia é bem mais que um mero descrever de atos presenciados ou (re)contados – a boa etnografia leva em conta o aspecto comunicativo essencial que se dá entre o pesquisador e nativo, o "contexto da situação", que revela os múltiplos sentidos dos encontros sociais. A ênfase na dimensão vivida como meio de acesso a visões de mundo está marcada no livro pela própria natureza dos ensaios: exceto dois deles, todos são análises de materiais etnográficos específicos. Aqui temos a teoria *em ação* nas análises.

A estrutura do livro

O livro está dividido em quatro partes: um ensaio introdutório compreende a primeira delas, onde faço um exame sobre o estudo de rituais na antropologia para então introduzir a perspectiva performativa de Stanley Tambiah, ao mesmo tempo que procuro homenagear o autor por meio de um comentário detalhado sobre seu livro *Levelling Crowds*, que ilustra como o estudo de rituais permite explicitar componentes centrais de cenários de violência contemporânea.

Na segunda parte, dois trabalhos têm por objetivo mostrar o rendimento analítico de clássicos da teoria da linguagem no exame de eventos atuais. Ana Flávia Moreira Santos inspira-se em Charles Peirce para analisar a peça teatral *Um Beijo no Asfalto*, de Nelson Rodrigues, indicando como processos de tipificação se desenvolvem não pela descrição de uma dada realidade, mas pela construção dialógica, em um jogo que inclui interesses, poder e desejo. Jayme M. Aranha Filho, por sua vez, elege como interlocutor Roman Jakobson para examinar as mensagens enviadas por espaçonaves na expectativa de encontrar um destinatário extraterrestre. Esse contexto inusitado lhe permite observar como a inexistência de um destinatário empírico repercute no modelo de conversação, revelando, em diversas situações, as relações hierárquicas das seis funções da linguagem que Jakobson propõe.

Todos os ensaios da terceira parte focalizam gêneros de eventos comunicativos, resultado de pesquisas de campo empíricas individuais. Para Wilson Trajano Filho, este gênero são os rumores na Guiné-Bissau. Depois de estudá-los como narrativas da nação, Trajano agora escrutina esse mesmo fenômeno no contexto da *web* e indica como a definição de rumor como um gênero narrativo oral complexo que se caracte-

riza por uma estrutura de transmissão aberta, dialógica e dramática e por um forte valor performativo se mantém nos fóruns de discussão da internet, colocando em questão a necessidade propalada do *print capitalism* nos processos de construção nacional. Já Carla Costa Teixeira elege as bravatas como gênero a ser examinado no contexto do Congresso Nacional brasileiro, a partir do processo de cassação do deputado federal Sérgio Naya. Carla caracteriza a bravata como uma mentira ritual, um ato de fala cuja mensagem comunicada não é constituída por sua referencialidade ao contexto comunicativo, mas pelo compromisso firmado pelo próprio ato de fala. Tipo específico de linguagem defensiva, as bravatas do deputado não o livraram da cassação.

Outro gênero de evento é analisado por Christine de Alencar Chaves a partir da Marcha Nacional do MST em 1997. Para Christine, como um ritual de longa duração, a Marcha produziu um capital simbólico conquistado ao longo da caminhada, revelando o potencial de agregação de um fenômeno tão antigo e generalizado como são as peregrinações. Como demonstra a autora, a Marcha Nacional, como ação coletiva de caráter expressivo, percorreu mais que estradas: criou e atravessou um *solo moral*. No último capítulo deste conjunto de ensaios, John Comerford mostra como o vínculo entre morfologia social e sentido está presente nas reuniões de camponeses por meio de uma etnografia minuciosa dos elementos que as compõem, focalizando a negociação da pauta, o poder da coordenação, o papel das discussões e do público, chegando à tensão entre dois tipos de concepções: uma mais igualitária, que enfatiza valores de participação, e outra, mais hierárquica, quando aqueles que *falam bem* se destacam no corpo social.

A quarta parte abre com a "nota exploratória" de Moacir Palmeira sobre política e tempo. Aqui, Moacir amplia a noção de "tempo da política" que desenvolveu anteriormente, e que geralmente se constitui em um período marcado por rituais e interdições. Mas "tempo" é também termo nativo entre populações camponesas para se referir a outros fenômenos (festas, safra, plantio, Quaresma, greve) e até personalidades. O autor lança então a idéia provocativa de que, nesses contextos, a ordem social não é percebida em termos orgânicos ou mecânicos, como foi naturalizada pelo senso comum intelectual, mas em termos de adequação de comportamentos a determinadas finalidades postas em um certo momento. Trata-se, portanto, da identificação de uma sociologia nativa que não divide a sociedade em "esferas" ou "domínios" de uma estrutura social, mas sim em *tempos*, momentos quando o poder se torna força. As implicações desta proposta são instigantes e desafiadoras.

Dois trabalhos encerram o livro sugerindo um "clima de tempo" em dois contextos muito diferentes. Para examinar as eleições na Assembléia Geral da ONU, Paulo de Góes Filho utiliza o instrumental da análise de rituais para indicar os paradoxos que permeiam as relações no mundo das nações: em circunstância em que se pretende exaltar a igualdade e a simetria, recorre-se às diferenças e chamam-se as hierarquias; em um espaço que se pretende público, negocia-se a portas fechadas. Mesmo na

ONU, o tempo da política está marcado por campanhas, consultas, negociações e eleições: é quando se expressa o ideal de uma ordem internacional democrática. Atravessando outros espaços e tempos, Carlos Alberto Steil vai retratar o processo de etnização da política em Rio das Rãs, Bahia, onde as categorias "posseiros" e "trabalhadores rurais" são ressignificadas como "negros" e "remanescentes de quilombo". Nesse movimento, é simbólica a caravana que se dirige a Brasília e percorre um roteiro que inclui os Ministérios da Cultura e da Justiça, Palácio do Planalto, Procuradoria-Geral da República e Polícia Federal. Carlos Steil vê o percurso como uma via-crúcis, que comporta quedas e percalços, mas que também produz um novo sentido no qual reivindicar direitos sociais a partir de uma história e identidade se torna ato legítimo.

Agradecimentos

Nunca é possível agradecer a todos que ajudam na realização de um evento e na feitura de um livro. Aproveito esta oportunidade para explicitar a dívida com Wilson Trajano Filho, que contribuiu para a preparação do Seminário que deu origem a este livro no que diz respeito ao seu desenho e organização, e que, como cordenador do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília na época, tornou-o viável. Este Prefácio também deve muito à sua leitura rigorosa. Luís Roberto Cardoso de Oliveira foi solidário quando tudo apontava para dificuldades a vencer. A Moacir Palmeira, coordenador do projeto "Uma Antropologia da Política", agradeço tanto a participação no encontro quanto pela pequena jóia com que nos brindou, então e agora. A Rosa Cordeiro devemos o trabalho de infra-estrutura, realizado invariavelmente com competência e serenidade. A Tema Pechman, o agradecimento pelo fino copidesque e pela cumplicidade nas artes de se fazer um livro. Finalmente, sou grata aos participantes, quase todos antigos alunos, que me deram o maior presente, o entusiasmo do encontro e das discussões, e a gratificação de sentir que valeu a pena.

Notas

[1] No projeto "Uma Antropologia da Política: Rituais, Representações e Violência", uma divisão de trabalho fez da UnB o ponto de referência para a linha de pesquisa sobre rituais. Vários dos autores do livro fazem parte desse projeto maior (ver Peirano (2000) para ensaios que resultaram de curso recente sobre o tema, oferecido no 1º semestre de 2000 na Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília).

[2] Ver Mauss (1925), Malinowski (1922), Lévi-Strauss (1962) e Geertz (1995). Madan (1994: 128) insiste que o antropólogo está constantemente "*hoping to be surprised*" (ênfases no original).

[3] Não por acaso, esses princípios básicos (metafóricos e metonímicos) que Jakobson detectou já haviam sido explicitados por Frazer na sua teoria da magia.

[4] Tambiah (1985). Para a idéia de "great events", ver Tambiah (1985: 130); para a idéia de "eventos comunicativos", cf. Daniel (1996); para "critical events", ver Das (1995).

[5] Para o desenvolvimento desse ponto específico, ver Leach (1966).

[6] Silverstein (1977) aborda o vínculo entre a lingüística e a antropologia em termos das conseqüências para a pesquisa de campo. A arbitrariedade dos signos pode ser constatada já em 1954, quando Leach argumenta que não interessa saber por que as mulheres casadas inglesas usam anel em um dedo específico e as mulheres kachins, um turbante (Leach 1954). Naturalmente, o estruturalismo de Lévi-Strauss é *o* grande devedor de Saussure. Ver Sahlins (1981), para um ensaio que procura incluir a ação e a mudança na perspectiva saussuriana. (A ênfase nos rituais e a incompatibilidade que tinha com a lingüística então predominante, talvez tenham levado Turner (1967) a optar pela perspectiva junguiana.)

[7] Vale ressaltar que, para Peirce, não há ícones, índices ou símbolos puros, mas uma hierarquia de valores dominantes em cada signo, e, para Jakobson, algumas funções são predominantes, mas não exclusivas. Para a noção de "contexto da situação", ver Malinowski (1930).

[8] Se a locução performativa tem um força *ilocucionária*, o enunciado referencial tem, para Austin, força *locucionária*. Por outro lado, os efeitos não-antecipados de uma ação são considerados *perlocucionários*. É importante salientar que locuções performativas não obedecem a critérios de verdade mas, *nas circunstâncias apropriadas*, são "felizes" ou "corretas". Chamo a atenção para a inevitável associação entre a idéia de "força ilocucionária", que realiza a ação pela própria enunciação, com a noção de "transferência" na magia, formulada por Mauss (1925).

Parte I

Rituais e eventos

Capítulo 1

A análise antropológica de rituais

Mariza G. S. Peirano

Como o refinamento teórico das ciências sociais não é linear mas espiralado, é freqüente que eventuais reapropriações do passado sejam utilizadas como alavancas heurísticas. Tal fato não deriva de uma nostalgia intelectual, ou de um fascínio por teorias anteriores, nem da idealização de seu poder explicativo, mas porque, revisitadas, essas teorias revelam aspectos inesperados nas combinações e bricolagens que, então como agora, são, estas sim, produtos sempre atuais. Teorias sociológicas têm vínculo com a realidade empírica na qual são geradas, mas não são por esta determinadas; a relativa autonomia das teorias sociológicas as faz ao mesmo tempo efêmeras e contínuas.

É minha proposta que o estudo de rituais, tema clássico da antropologia desde Durkheim, assume um especial significado teórico e, menos óbvio, político, quando transplantado dos estudos clássicos para o mundo moderno. Nessa transposição, o foco antes direcionado para um tipo de fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso, amplia-se e passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia eventos que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais, diferem dos rituais clássicos nos elementos de caráter probabilístico que lhes são próprios. Voltarei a este ponto. Por enquanto, basta mencionar que, na análise de eventos, mantém-se o instrumental básico da abordagem de rituais, mas implicações são redirecionadas e expandidas.

Esta é a perspectiva geral deste ensaio. Nele, procurarei situar a análise de rituais na história teórica da antropologia (cf. Peirano 1995; 1997) e seu vínculo com o exame de eventos contemporâneos, assim como indicar as conseqüências ao mesmo tempo disciplinares e políticas dessa abordagem analítica. O ensaio divide-se em cinco seções: na primeira, discuto o tema magia e ciência como promotor da teoria antropológica no início do século; em seguida, apresento o contraste entre mitos e ritos e os aspectos positivos e negativos dessa dicotomia; na terceira parte, introduzo o tema da eficácia social e situo a abordagem performativa para a análise de rituais; na quarta, vinculo rituais a eventos mediante a relação entre cultura e linguagem; na quinta seção, examino em detalhe o livro *Leveling Crowds*, de Stanley Tambiah, pu-

blicado em 1996, como exemplo da relação entre análise de rituais e teoria sociológica. Um epílogo em dois tempos focaliza a relação entre eventos, acasos e histórias no contexto da (política da) teoria contemporânea.

Magia e ciência

Passado meio século, é fácil reconhecer a revolução que as idéias de Lévi-Strauss representaram na antropologia. Desde o final do oitocentos, atormentados com a distinção entre magia, ciência e religião – ora para colocar estes fenômenos em seqüência evolutiva, ora para procurar caracterizá-los como mais, ou menos, primitivos e civilizados, ou, ainda, para demonstrar a racionalidade em contexto –, em algumas décadas os antropólogos já haviam alcançado um nível alto de sofisticação nas considerações que desenvolveram a respeito desses temas até hoje pertinentes. Mas na seqüência que vai de Tylor e Frazer a Durkheim, Mauss e Lévi-Bruhl, ou de Tylor e Frazer a Malinowski, Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss ocupa um lugar de destaque por haver dado aquele passo fundamental que, ao sintetizar o passado da disciplina e harmonizá-lo com as preocupações então presentes, produziu um refinamento notável. Para o próprio autor, não se tratava de uma nova bricolagem, mas de ruptura com os autores que o precederam. De qualquer forma, fosse por meio de continuidade ou de ruptura, com Lévi-Strauss chegou ao fim o longo processo no qual, na antropologia, a aproximação entre as coordenadas de tempo (evolutivo ou histórico) e espaço (etnográfico) se resolveu de maneira conclusiva com a premissa de que todos, primitivos e civilizados, com ou sem escrita, com mais ou menos tecnologia, somos não só racionais em contexto, psiquicamente unos, mas, como Radcliffe-Brown já havia antevisto uma década antes, pensamos da mesma forma (em termos binários) e temos, todos, nossa própria magia, ciência e religião.

Nesse contexto, dois trabalhos de Lévi-Strauss, ambos publicados no início da década de 60, oferecem complementaridade interessante. Um tornou-se marco da disciplina; o outro, um simples artigo de divulgação. Refiro-me ao livro *O Pensamento Selvagem* e ao artigo "A Crise Moderna da Antropologia"[1]. Apesar da audiência e dos objetivos diversos a que se destinavam – visíveis no estilo de argumentação –, os dois textos complementam-se no cerco que Lévi-Strauss fazia à (ir)racionalidade.

Em *O Pensamento Selvagem* reconhece-se o argumento otimista. Seqüência de *Totemismo Hoje*, nele a solução para a diferença entre magia, ciência e religião explicitava-se: primitivos e modernos pensam do mesmo modo; magia, arte e ciência são formas de conhecimento paralelas; se os primitivos têm magia, também operam cientificamente, e nós, modernos, além de ciência, também vivemos a magia e o totemismo baseados na bricolagem. Se é possível hoje levantar restrições à maneira obsoleta como Lévi-Strauss utiliza a idéia de ciência[2], o fato é que a revolução, ante-

vista por Durkheim e Mauss (e retomada por Lévi-Bruhl), estava realizada de fato: primitivos e modernos estavam lado a lado. É verdade que a magia ainda conservava uma inflexão arcaica de "sombra que antevê a ciência"[3], assim como diferentes tipos de classificação (taxonômicas e metafóricas) se mantinham subjacentes, respectivamente, à ciência e à magia. Os ritos eram contrastados com os jogos pelo resultado previsível dos últimos: nos ritos, a assimetria entre profano e sagrado produzia uma união, nos jogos, a estrutura criava eventos; os ritos vinculavam-se à bricolagem, os jogos, à ciência. Mas entre todas as novidades introduzidas por Lévi-Strauss, foi a noção de bricolagem que representou a maior delas e produziu a euforia que tornou opacas quaisquer objeções à sua proposta. As idéias básicas defendidas em *O Pensamento Selvagem* tornaram-se a partir daí auto-evidentes, isto é, foram agregadas ao senso comum da antropologia.

Esse é um processo que se repete constantemente na história da disciplina. Trata-se da contínua incorporação dos antecessores, mas vivida como ruptura e inovação. Assim, Mauss criticou Frazer no seu intelectualismo – e o incorporou como parte de sua análise sociológica; Evans-Pritchard demoliu Malinowski e seu pendor exclusivamente etnográfico – e assimilou suas idéias nas suas análises estruturais; Lévi-Strauss criticou tanto Malinowski quanto Radcliffe-Brown – e se interpretou erroneamente o primeiro naquilo que considerou a força do estômago do primitivo, incorporou o segundo na sua pergunta fundamental: "por que esses pássaros?" O destino do próprio Lévi-Strauss não seria diferente. Inicialmente suas idéias produziram uma explosão em várias direções: desde a aproximação entre as cosmologias primitivas e os sofisticados debates da filosofia ocidental, até mostrar que tudo que se detectava no mundo primitivo tinha seu correspondente moderno, dos tabus alimentares aos sistemas capitalistas de vestuário. Mais recentemente, os estudos antropológicos sobre a ciência ficam a lhe dever seu lugar na linhagem intelectual[4].

Escrito na mesma época, "A Crise Moderna da Antropologia" tem uma estratégia retórica diversa: dirigido a um público amplo, o enunciado do problema parece, no início, pessimista. Focalizando o possível fim da antropologia e utilizando o termo crise no próprio título, o quadro é aparentemente conspiratório: de um lado, os povos primitivos desaparecem quantitativamente; de outro, os Estados recém-independentes manifestam sua intolerância em relação às pesquisas etnográficas. O sentido bidirecional das pesquisas, baseado na igualdade da mente humana, se em *O Pensamento Selvagem* é defendido teoricamente, aqui é descartado pragmaticamente: o que é uma diversidade desejável para uns, isto é, para os antropólogos, é sentida como desigualdade insuportável para outros, os nativos. É quando Lévi-Strauss executa uma de suas manobras retóricas conhecidas para (re)afirmar que, na verdade, a antropologia nunca se definiu em termos absolutos: ela sempre se desenvolveu como uma certa relação entre observador e seu objeto. Assim, se é inevitável que o mundo se ocidentalize e se torne uma grande aldeia

mestiça, este mesmo mundo continuará mantendo os desvios diferenciais que os antropólogos antes procuraram em civilizações distintas e longínquas. O resultado da argumentação é múltiplo: primeiro, não resta nenhuma dúvida sobre o futuro da antropologia porque seu objeto não é um tipo de sociedade, mas as sempre-presentes diferenças culturais; segundo, e como conseqüência, estão eliminadas crises atuais ou futuras: "Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuarão a ser o domínio da antropologia" (Lévi-Strauss 1962: 26).

Hoje podemos ver esses dois textos como representando, respectivamente, a renovação teórica e o otimismo pragmático da disciplina[5]. Mas, passados alguns anos, verificamos a complementaridade dos dois e a importância de "A Crise...", inclusive nas suas implicações epistemológicas: Lévi-Strauss aí negava a (im)possibilidade de uma suposta homogeneização planetária, assim como deixava claro que a antropologia não seria afetada pelas conseqüências da ocidentalização do mundo moderno. A antropologia estava pronta, como sempre, para enfrentar mudanças.

Estas são questões até hoje debatidas. Para muitos, "the new indeterminate emergent worlds with which we all now live" (Fischer 1999: 457) trazem desafios teóricos, se não práticos, mas a antropologia continua sendo "the most useful of checks on theorizing becoming parochial, ethnocentric, generally uncomparative, uncosmopolitan, and sociologically ungrounded" (*ibidem*: 457). É esse otimismo que encontramos nos textos de Lévi-Strauss dos anos 60, concernentes tanto à horizontalidade das práticas humanas quanto à tarefa a que se destinava a antropologia, de revelar os mecanismos de um mundo com novos contornos empíricos.

Mitos e ritos

No momento em que se estabelecia a horizontalidade entre magia, ciência e religião, estava eliminada, como conseqüência, a dicotomia entre primitivos e modernos. Mas, no espiralar da história, outras dicotomias (res)surgiram, ou tornaram-se mais evidentes e, em certo sentido, perversas. Chamo aqui a atenção para o processo intelectual que levou Lévi-Strauss e os estruturalistas a questionarem o totemismo como instituição e, em seu lugar, estabelecê-lo como um mecanismo, de tipo totêmico, "bom para pensar". Este mecanismo contrastava com aquele visto como simplesmente "bom para comer" – preocupação pragmática atribuída a Malinowski como base de sua teoria sociológica. Se, portanto, de um lado, se abria caminho para desconstruir uma série de categorias, como totemismo, magia, religião, e, nesse processo, eventualmente, outras tantas, como economia, parentesco, política, de outro, faltava algo importante para se retornar, com proveito, ao fato social total. O próprio Lévi-Strauss comentou, retrospectivamente:

> "La génération à laquelle j'appartiens fut essentiellement préoccupée d'introduire un peu plus de rigueur dans notres disciplines; elle s'est donc efforcée, chaque foi qu'elle étudiait des phénomèmes, de limiter le nombre des variables qu'il fallait considérer. [...] Car évidemment, nous le savious, que l'économie, la parenté, la religion étaient liées; nous le savons depuis Mauss, qui nous l'a enseignée et l'a proclamé avec Malinowski" (1975: 184-185; ênfases minhas).

Essa lucidez sobre a ligação entre os fenômenos da economia, do parentesco, da religião etc. não o impediu, contudo, de manter e defender a dicotomia mitos *versus* ritos, exigindo inclusive um estudo separado dos dois, de modo a fazer dos mitos a via privilegiada de acesso à mente humana. Aos ritos era relegada a execução dos gestos e a manipulação dos objetos, a própria exegese do ritual passando a fazer parte da mitologia:

> "On dira que [le rituel] consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permise ou appelée par ces trois genres d'activité et qui relévent, non pas du ritual même, mais de la mythologie implicite" (Lévi-Strauss 1971: 600).

Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições inelutáveis: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. Se o rito também possuía uma mitologia implícita que se manifestava nas exegeses, o fato é que em estado puro ele perderia a afinidade com a língua (*langue*). O mito, então, seria o pensar pleno, superior ao rito que se relacionava com a prática. O resultado paradoxal dessa distinção foi fazer ressurgir, com novas vestimentas, a velha e surrada dicotomia entre relações sociais (ou "realidade") e representações. Embora Durkheim tenha insistido na necessidade de incluir os atos de sociedade no estudo do domínio social, tendo enfatizado que é pela ação comum que a sociedade toma consciência de si, se afirma e se recria periodicamente, e embora Mauss tenha visto a magia como uma forma individual privilegiada de um fenômeno coletivo, *mas eficaz de forma sui generis*, por várias décadas a apropriação histórica destes autores – inclusive por Lévi-Strauss – separou heuristicamente os dois níveis: os mitos ficaram associados às representações e os ritos, às relações sociais empíricas (como na proposta de van Gennep).

Curiosamente, até os contendores de Lévi-Strauss na época contribuíram para a analogia mitos = representações. Vindo da tradição britânica, Victor Turner procurou resgatar a dimensão do viver, definindo os rituais como *loci* privilegiados para se observar os princípios estruturais entre os ndembu africanos, mas também apropriados para se detectar as dimensões processuais de ruptura, crise, separação e reintegração social, cujo estudo ele havia iniciado com sucesso mediante a idéia de "drama

social" – ritos seriam dramas sociais fixos e rotinizados, e seus símbolos, no âmbito da razão durkheimiana, estariam aptos para uma análise microssociológica refinada. Fascinado pelos processos, conflitos, dramas – em suma, pelo vivido –, para Turner, símbolos instigam a ação. Em 1975, ele dizia, no contexto de sua polêmica com o estruturalismo: "On earth the broken arcs, in heaven the perfect round" (1975: 146), observando que em nenhuma sociedade os sistemas simbólicos se realizam em sua perfeição[6].

No contexto dos anos 60, Edmund Leach também contribuiu para o tema com um pequeno ensaio que se tornou clássico. Antes, ele já havia procurado reduzir a distinção mito/rito quando concebeu os kachin birmaneses como engajados em comportamentos que eram menos ou mais técnicos, e menos ou mais rituais (Leach 1954). No artigo de 1966, Leach passa a distinguir três tipos de comportamentos: além do racional-técnico (dirigido a fins específicos que, julgados por nossos padrões de verificação, produzem resultados de maneira mecânica), o comunicativo (que faz parte de um sistema que serve para transmitir informações através de um código cultural) e o mágico (que é eficaz em termos de convenções culturais). Para o autor, os dois últimos tipos eram considerados rituais. Assim, de um lado, Leach dava um grande passo *não* distinguindo comportamentos verbais de não-verbais. Como conseqüência, ele aproximava o ritual do mito. Esta era uma grande inovação: o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual. O ritual tornava-se, assim, linguagem condensada e, portanto, econômica, e o primitivo, um homem sagaz e engenhoso. Contudo, por se manter fiel ao estruturalismo como orientação, Leach aproximava demais, em excesso, o ritual do mito, fazendo com que ele perdesse sua especificidade: como o principal objetivo do ritual era transmitir e perpetuar o conhecimento socialmente adquirido, tanto o rito quanto o mito estavam igualmente inseridos na ordem da mente humana. A dimensão do "bom para viver" desaparecia.

Desnecessário relembrar que foi Victor Turner, e não Leach, quem recebeu reconhecimento social como o especialista do estudo dos rituais. Ambos, no entanto, não deram importância a um ponto central, que era o de perceber que traços formais, quer de mitos ou de ritos, são produtos também culturais que resultam de cosmologias distintas. Evans-Pritchard (1929) havia esclarecido esse ponto por meio de um precioso achado etnográfico, quando comparou os azande e os trobriandeses. Usando-os como ícones da África e da Melanésia, Evans-Pritchard associou-os, respectivamente, aos rituais e aos encantamentos verbais. Se hoje temos a liberdade de retomar essa linha de trabalho, na década de 60 os antropólogos ainda estavam preocupados em manter o que haviam conquistado no período pós-Malinowski, isto é, "um pouco mais de rigor na disciplina" – como reconheceu Lévi-Strauss em 1975. Para tanto era necessário limitar o número de variáveis a considerar, o que resultou, por exemplo, tanto na rejeição à etnografia iatmul enquanto experimento etnográfico e analítico

(Bateson 1936), quanto na afirmação da especificidade irredutível de cada um dos sistemas (que mais tarde seria desconstruída), como parentesco, economia, política, religião. A relação entre esses sistemas, ensinados e proclamados por Mauss e Malinowski, ficou em segundo plano, assim como a relação entre etnografia e análise antropológica. Todo passo inclui avanços e recuos. Este foi parte do preço que a antropologia pagou pelos avanços do estruturalismo.

Eficácia

Distinguir relações sociais e representações é um recurso heurístico na análise antropológica. Mas sociedades não se reproduzem apenas porque os indivíduos se relacionam e porque pensam o mundo; o movimento e o dinamismo das sociedades derivam da eficácia de forças sociais ativas – para usar a idéia-mãe de Durkheim. Em outras palavras, a sociedade não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes, e a eficácia das idéias e crenças precisa ser incluída na análise explicativa, somando-se à ação, para que se identifiquem os mecanismos de movimento e de reprodução da sociedade.

O papel fundamental da noção de eficácia foi reconhecido quando Mauss propôs, na teoria da magia, que um poder *sui generis* vinculava o mágico, os ritos e as representações (Mauss 1974). Para ele, não só atos e representações são inseparáveis, quanto é indispensável a inclusão das noções de crença ("a magia não é percebida: crê-se nela", :126), força e poder mágicos ("os ritos mágicos explicam-se de modo muito menos fácil pela aplicação de leis abstratas do que como transferências de propriedades cujas ações e reações são previamente conhecidas", :104; ou "há mais transferência do que associação de idéias", :96), fundidas no *mana* ("a força por excelência, a verdadeira eficácia das coisas", :140). Mana, essa categoria inconsciente do entendimento, combina qualidade, substância e atividade ("o mana não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade e um estado", :138). Embora raramente atinja a consciência, ele é inerente à magia como fenômeno social:

> "Estamos, pois, em posição de concluir que por toda parte existiu uma noção que envolve a noção do poder mágico. É a noção de uma eficácia pura, que, não obstante, é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que é espiritual, que age à distância e, portanto, por conexão direta, se não por contato, móvel e motora sem mover-se, impessoal e revestidora das formas pessoais, divisível e contínua. Nossas vagas idéias de sorte e de quintessência são pálidas sobrevivências dessa noção muito mais rica" (:146-147) .

Mauss continua:

> "Poder-se-ia ainda dizer, para mais bem exprimir como o mundo da magia *superpõe-se ao outro sem destacar-se*, que nele tudo se passa como num mundo construído em uma quarta dimensão do espaço, da qual uma noção como a de mana exprimiria, por assim dizer, a existência oculta" (:147; ênfases minhas).

E conclui:

> "Vimos como é raro ela atingir a consciência e como é ainda mais raro que na consciência encontre sua expressão. É que uma noção como a de mana é inerente à magia, como o postulado de Euclides é inerente à nossa concepção de espaço" (:147).

Estabelecida no início do século, a noção de eficácia inaugurada por Mauss não fez muitos seguidores nas décadas seguintes. Por volta dos anos 50, ela foi brevemente retomada por Lévi-Strauss – com referência somente tangencial à sua origem – em dois ensaios que se tornaram conhecidos, mas descontinuados na sua obra. O estruturalismo estava mais atento às classificações em si do que ao movimento e dinâmica da sociedade, incluindo aí transferências, valores, poderes[7]. Tudo indica que foi necessária a exaustão do estruturalismo enquanto projeto direcionado à mente humana para que a preocupação etnográfica voltasse a dominar a antropologia nas décadas de 70 e 80 e o rito pudesse ser recuperado – agora não só como um mecanismo bom para pensar, mas também ação social boa para viver. A proposta durkheimiana que percebia na sociedade a fonte das representações coletivas, mas que reconhecia sua eficácia nos cultos, fazia um retorno saudável:

> "O culto não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fé se traduz exteriormente; é o meio pelo qual ela se cria e se recria periodicamente. Consistindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz" (Durkheim 1996: 460).

É nesse contexto que surgem os ensaios teóricos sobre ritual de Stanley Tambiah. Diretamente influenciado por Edmund Leach (cf. Tambiah 1996c), e por seu estímulo transformado em antropólogo (ou convertido à disciplina), Tambiah recebeu como legado o desafio que Leach não conseguiu realizar plenamente: o experimento de combinar os postulados estruturalistas de Lévi-Strauss com os ideais etnográficos de Malinowski. Mas Tambiah acrescentou à já difícil tarefa o enigma maussiano da eficácia[8].

O caminho foi percorrido por etapas: em 1969, Tambiah defendia que "cultures and social systems are, after all, not only thought but also lived" (1969: 459) no contexto de um diálogo com o artigo de Leach (1964) sobre o abuso verbal. Entre o

intelectualismo de Lévi-Strauss ("natural species are chosen not because they are good to eat but because they are good to think") e o moralismo de Meyer Fortes ("animals are good to prohibit because they are good to eat"), Tambiah defendia um espaço para a reconciliação entre as propriedades estruturais dos sistemas simbólicos *qua systems* e a eficácia dos símbolos em unir indivíduos e grupos a regras morais de conduta (1969: 458).

Nos dez anos seguintes, o projeto de unir simbolismo e eficácia sociológica foi desenvolvido em vários artigos, muitos deles utilizando como estratégia a reanálise de clássicos da disciplina, demonstrando assim a riqueza dos textos etnográficos e indicando que, na antropologia, ao se refinar uma análise anterior com novo instrumental teórico rende-se, ao mesmo tempo, homenagem ao autor original. Vejamos a seqüência: em 1968, apoiado no material trobriandês de Malinowski, Tambiah publicou um ensaio no qual indicava que a linguagem da magia não era qualitativamente diferente da linguagem usual, mas uma forma intensificada e dramatizada da mesma. As mesmas leis de associação que se aplicam à linguagem em geral estão presentes na magia – como metáforas e metonímias, por exemplo –, exceto que na magia o objetivo é transferir uma qualidade ao recipiente, quer via propriedades da linguagem, quer por meio de substâncias e objetos rituais.

A transferência de propriedades continua a ser objeto de reflexão em Tambiah (1973), quando então a reanálise da magia azande leva o autor a experimentar as idéias de Austin (1962) sobre atos performativos e sua "força ilocucionária" nas analogias mágicas, positivas e negativas. Tambiah aí indicava estar consciente de seu rompimento com a distinção entre *langue/parole* de Saussure e enfatizava que o ato mágico tem significados predicativos e referenciais, mas é também performativo. Em artigo de 1977, Tambiah introduzia a noção de cosmologia para explicar a cura nos ritos budistas na Tailândia por meio da meditação. E em 1979, havia refinado seu instrumental analítico a ponto de, finalmente, elaborar um texto-síntese sobre a abordagem performativa do ritual[9].

Diferente de seus predecessores, contudo, Tambiah tomava como ponto de partida a não-pertinência de definir o ritual em termos absolutos. Aos nativos ficava delegada a distinção possível (relativa ou absoluta) entre os diversos tipos de atividade social, e ao etnógrafo a capacidade de detectá-la. Para Tambiah, os eventos que os antropólogos definem como rituais parecem partilhar alguns traços: uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido e também uma percepção de que eles são diferentes dos do cotidiano. Mas o ritual faz parte de uma cosmologia:

> "Thus, while we must grant the importance of cultural presuppositions, of cosmological constructs, as anterior and antecedent context to ritual, we must also hold that our understanding of the communicative aspects of ritual may

> not be furthered by imagining that such a belief context adequately explains the form of the ritual per se. But the clue for synthesizing this seeming antinomy has already been revealed, in the fact that cosmological constructs are embedded (of course not exclusively) in rites, and that rites in turn enact and incarnate cosmological conceptions" (Tambiah 1985: 130).

Na verdade, o caráter performativo do ritual está implicado na relação entre forma e conteúdo que, por sua vez, está contida na cosmologia. Para Tambiah, a inevitabilidade da perspectiva cosmológica foi graficamente expressa por Wittgenstein no aforismo: "if the flea were to construct a rite, it would be about the dog" (*apud* Tambiah 1985: 129). Por cosmologia, então,

> "I mean the body of conceptions that enumerate and classify the phenomena that compose the universe as an ordered whole and the norms and processes that govern it. From my point of view, a society's principal cosmological notions are all those orienting principles and conceptions that are held to be sacrosanct, are constantly used as yardsticks, and are considered worthy of perpetuation relatively unchanged" (1985: 130).

E acrescenta:

> "As such, depending on the conceptions of the society in question, its legal codes, its political conventions, and its social class relations may be as integral to its cosmology as its 'religious' beliefs concerning gods and supernaturals. In other words, in a discussion of enactments which are quintessentially rituals in a 'focal' sense, the traditional distinction between religious and secular is of little relevance, and the idea of sacredness need not attach to religious things defined only in the Tylorian sense" (1985: 130).

E, portanto:

> "Anything toward which an 'unquestioned' and 'traditionalizing' attitude is adopted can be viewed as sacred. Rituals that are built around the sacrosanct character of constitutions and legal charters or wars of independence and liberation, and that are devoted to their preservation as enshrined truths or to their invocation as great events, have a 'traditionalizing role', and in this sense may share similar constitutive features with rituals devoted to gods or ancestors" (1985: 130).

Ao evitar a definição rígida de ritual, a relação entre ritos e outros eventos torna-se, também, flexível, em uma plasticidade engendrada pela situação etnográfica. Isto é, somente uma determinada cosmologia pode explicar por que, em certos contextos,

mitos, ritos, tabus, proibições têm a capacidade de dizer e fazer coisas diferentes, já que semanticamente eles são tanto separados quanto relacionados: se uma sociedade privilegia ritos, outra pode enfatizar mitos (cf., p. ex., Evans-Pritchard 1929).

Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de idéias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir – além de serem socialmente eficazes. Tambiah afirma que a eficácia deriva do caráter performativo do rito em três sentidos: no de Austin (em que dizer é fazer como ato convencional); no de uma *performance* que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes experimentam intensamente o evento e, finalmente, no sentido de remeter a valores que são vinculados ou inferidos pelos atores durante a *performance* (Tambiah 1985: 128). Em outras palavras, os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares. Assim, o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume[10].

A ação ritual assim compreendida consiste em uma manipulação de um objeto-símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente. Assim, o ritual não pode ser considerado falso ou errado em um sentido causal, mas, sim, impróprio, inválido ou imperfeito. Da mesma maneira, a semântica do ritual não pode ser julgada em termos da dicotomia falso/verdadeiro, mas pelos objetivos de "persuasão", "conceptualização", "expansão de significado", assim como os critérios de adequação devem ser relacionados à "validade", "pertinência", "legitimidade" e "felicidade" do rito realizado (Tambiah 1985: 77-84)[11].

Em suma, ao considerar o rito etnograficamente, Tambiah reintegra a centenária preocupação dos antropólogos com as características intrínsecas do ritual, dissolvendo-as. Tambiah segue, portanto, a trajetória consagrada das disciplinas humanas no século XX: focalizar o que o senso comum considera diferente, estranho, anômalo para dissolver sua bizarria e depois reagregá-lo na fluidez do usual. Foi assim com a afasia, quando Roman Jakobson provou que ela poderia ajudar-nos a desvendar mecanismos tanto lingüísticos quanto mentais, presentes em qualquer comunicação verbal; com os sonhos, quando Sigmund Freud demonstrou que eles eram *bons para analisar*, indicando mecanismos do consciente e do inconsciente; com o totemismo, quando Lévi-Strauss detectou nesses fenômenos mecanismos analógicos entre cultura e natureza, presentes no simbolismo em geral. No caso dos rituais, focalizá-los em sua especificidade para demonstrar que são momentos de intensificação do que é usual torna-os *loci* privilegiados – verdadeiros ícones ou diagramas – para se detectar traços comuns a outros momentos e situações sociais. Se existe uma coerência na vida social – como os antropólogos acreditamos –, o que se observa no fragmento do ritual (quer seja a resolução de conflitos, à Turner; transmissão de conhecimentos, como queria Leach; ou o vínculo entre ação social eficaz e cosmologia,

seguindo Tambiah) também se revela em outras áreas do comportamento que o pesquisador investiga. Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados.

Ritos e eventos

O século que valorizou a ciência como realização máxima também deu valor central à função referencial da linguagem. Nos últimos cem anos, o senso comum ocidental concebeu a linguagem como um processo paralelo e correspondente ao processo mental. Esta foi a visão preponderante da comunicação verbal, que dominou inclusive a lingüística tradicional que dela evolveu. No decorrer do século, contudo, confrontadas com outras tradições não-européias, essa ênfase na função da proposicionalidade da linguagem foi sendo questionada, mas a observação de Malinowski, de que "[...] there is nothing more dangerous than to imagine that language is a process running parallel and exactly corresponding to mental process, and that the function of language is to reflect or to duplicate the mental reality of man in a secondary flow of verbal equivalents" (Malinowski 1935 *apud* Silverstein 1977), não foi reconhecida como fundamental senão recentemente, assim mesmo apenas por alguns lingüistas e antropólogos. Ainda vivemos sob o domínio da função referencial.

Para se ter uma dimensão das implicações dessa visão basta mencionar que Lévi-Strauss, assim como todos que adotaram a abordagem estruturalista em geral, considera a relação entre gramática (linguagem) e cultura como especular, implicando uma analogia estrutural entre esses dois planos de descrição (seguindo, portanto, as idéias de Saussure). Se, no entanto, aceitamos que a linguagem extrapola a função referencial, abrimos espaço para usos e funções (culturais) da linguagem que derivam do que Malinowski (1930) chamou de "contexto da situação". Tais funções e usos decorrem de propriedades intrínsecas à linguagem, isto é, não são acrescidas depois ou quando a língua é posta em uso; elas são inerentes ao fenômeno mesmo da linguagem. (Aqui, os nomes de referência são, naturalmente, Peirce, Jakobson e Austin.) O caso dos pronomes pessoais é exemplar de um signo no qual o aspecto referencial e o indéxico se combinam: dependendo de quem enuncia e para quem se enuncia o significado dos pronomes muda. Por outro lado, determinados verbos são por sua própria natureza *performativos* e, neste caso, dizer é fazer (ver Austin 1962)[12].

A conseqüência mais imediata dessa relação entre o enunciado verbal e o contexto da situação é que linguagem e cultura não se unem por laços isomórficos mas, sim, por meio de um vínculo entre parte e todo, isto é, a linguagem é parte da cultura. Como resultado, a lingüística passa a se associar à antropologia não como duas disciplinas independentes, fontes de inspiração mútua, mas em uma relação mais complexa – uma não pode prescindir da outra. A etnografia sem o conhecimento da língua nativa é, portanto, impensável em teoria (embora comum na prática), assim como os

estudos gramaticais sem a compreensão da função ou uso das formas de fala, impossíveis.

Se, então, a cultura engloba a linguagem, é possível delas tirar proveito mútuo. A lingüística refinou o instrumental analítico em relação à comunicação verbal; a antropologia refinou a comunicação ritual: há um relativo consenso de que a teoria da linguagem (incluo a lingüística e a filosofia) foi um dos saberes mais amadurecidos neste século, com repercussões nas diversas humanidades. Mas entre lingüística e antropologia, uma antecede a outra. Se a teoria da linguagem viu seu florescer maior no início do século, foi na segunda metade deste que a antropologia foi reconhecida como fonte de idéias alternativas ao senso comum, contribuindo assim para expurgar valores ocidentais e etnocêntricos das teorias sociológicas.

Como em um conjunto de bonecas russas, então, a fala e/ou o rito passam a ser reconhecidos como tipos de eventos culturais/sociais e, nesse caso, tanto a teoria da linguagem quanto a antropologia passam a colaborar analiticamente. Mais: dado que a afasia revelou meios (metafóricos e metonímicos) básicos da linguagem usual, o ritual esclarece mecanismos fundamentais do repertório social. Em outras palavras: falas e ritos – esses fenômenos que podem ser recortados na seqüência dos atos sociais – são bons para revelar processos também existentes no dia-a-dia e, até mesmo, para se examinar, detectar e confrontar as estruturas elementares da vida social.

Uma das grandes lições da antropologia está, portanto, neste fato singelo mas básico: as leis de associação que se aplicam à magia, ao ritual, ao totemismo, aos encantamentos etc. não são qualitativamente diversas das da linguagem ou ação social comum. Voltamos aqui, mais uma vez, à clarividência de Mauss quando este afirmou que o mundo da magia "superpõe-se ao outro sem destacar-se" (1974: 147). Esclarecida a questão, é hora de realizar um movimento contrário àquele dos primórdios da antropologia, isto é, em lugar de focalizar o bizarro e o exótico, fazer retornar à vida social costumeira as descobertas que foram feitas para os momentos ou fenômenos um dia considerados excepcionais.

Riots como rituais

O fato de a antropologia reunir um grande repertório de evidências empíricas, resultado cumulativo de trabalho de campo em várias culturas, e de, ao mesmo tempo, refinar seu instrumental teórico a partir desses dados comparativos faz com que suas abordagens analíticas sejam pertinentes para, em princípio, elucidar vários tipos de fenômenos em diferentes sociedades, e também sejam aptas a totalizá-los em teorias renovadas. Pode-se dizer que a antropologia é universalista por disposição, mas se enriquece, amplia seu repertório e se sofistica teoricamente quando confrontada com novos universos empíricos. Como o objeto da antropologia não é inerte, ele influi no olhar que lhe é dirigido, criando novas agências (o *kula*, o *potlatch*, o *mana*)

e estimulando refinamentos teóricos. Disso resulta que, partindo de uma orientação universalista, a antropologia particulariza-se em ação e se torna "antropologia *da* política", "antropologia *da* religião", "antropologia *dos* movimentos sociais", "antropologia *do* gênero", "antropologia *do* parentesco", "antropologia *das* sociedades indígenas" etc., terminando, assim, o período que já dura demasiado de subdividir a disciplina em "antropologia política", "antropologia econômica", "antropologia filosófica" etc.

É dessa perspectiva que se pode examinar o livro de Stanley Tambiah, *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, publicado em 1996[13]. Tendo anteriormente desenvolvido trabalhos sobre a violência no Sri Lanka (Tambiah 1986; 1992), em um sentido mais ou menos evidente Tambiah dá continuidade a eles. Estes livros sobre seu país de origem seguiram-se a uma trilogia sobre budismo e política na Tailândia (1970; 1976; 1984), projeto desenvolvido de forma concomitante à publicação de ensaios teóricos de reanálise de material etnográfico clássico, assim como à abordagem de uma teoria performativa do ritual (Tambiah 1979; 1985).

Até então, embora suas propostas teóricas sobre ritual e simbolismo estivessem presentes nos ensaios histórico-antropológicos, era possível perceber uma certa diferenciação entre estudos teóricos e monográficos[14]. Já em *Leveling Crowds* as duas orientações se combinam em sentido pleno. Tambiah mobiliza instrumental analítico sobre ritual para construir seu livro dentro da tradição monográfica: de um lado, verificam-se as contribuições que se totalizaram na formulação de uma abordagem performativa[15], de outro, a série de erupções de violência coletiva no Sul da Ásia, fenômeno contemporâneo que desafia a capacidade interpretativa de sociólogos, historiadores e cientistas políticos. Ao fazer dialogar a teoria, que no caso da antropologia se sustenta na etnografia presente e passada, e os eventos contemporâneos, Tambiah dá prova da plasticidade e riqueza da disciplina – de sua "eterna juventude".

Leveling Crowds tem como propósito discutir os conflitos etnonacionalistas e a violência coletiva no Sul da Ásia. Para alcançar este objetivo, Tambiah recorta um objeto empírico básico, sobre o qual vai atuar analiticamente. Este objeto empírico não é fortuito: trata-se dos episódios de grande violência coletiva que causam perplexidade tanto aos cientistas sociais, ao grande público, quanto aos jornalistas e à mídia em geral por sua constância e virulência no mundo de hoje – os *riots*. Para apresentar esses eventos, acontecimentos de difícil tradução na língua portuguesa, Tambiah baseia-se em textos acadêmicos, relatos oficiais, reportagens jornalísticas e em sua própria experiência.

A primeira parte do livro inclui narrativas de *riots* no espaço/tempo de Sri Lanka, Índia e Paquistão nos últimos cem anos, entre budistas e católicos (Sri Lanka, 1883), budistas e muçulmanos (Sri Lanka, 1915), budistas e tamils (Sri Lanka, 1956-83), hindus e sikhs (Índia, 1984), hindus e muçulmanos (Índia, 1992), muhajirs e sindhis

(Paquistão, 1988-90), muhajirs e pathans (Paquistão, 1985-86). Independentemente das etnias, a leitura seqüencial dos inúmeros episódios, ao expor o leitor a uma grande diversidade de conflitos, tem a força (ilocucionária) de reafirmar um padrão.

Nesse sentido, a primeira parte do livro deixa de ser puramente um relato de casos etnográficos. A leitura sucessiva de espasmos de violência que se repetem um após o outro, saqueando, depredando, tirando vidas, destruindo propriedades, provocando incêndios, amedrontando e causando pânico, fazendo vítimas e traumatizando populações faz com que o leitor não apenas experimente, ele próprio, o impacto e o trauma da violência, mas também se sensibilize para o fato de que, recorrente e repetitiva, independentemente dos atores envolvidos, a compreensão desse tipo de fenômeno do mundo moderno exige dos cientistas sociais uma abordagem nova. Como que cerzindo sua narrativa, Tambiah vai então inserindo comparações com eventos contemporâneos, assim como com casos históricos do Ocidente. No decorrer da exposição, introduz dois conceitos interligados para explicar a trajetória dos tumultos: por *focalização*, Tambiah indica os processos pelos quais incidentes locais e de pequena escala, ocasionados por disputas religiosas, comerciais, familiares, envolvendo pessoas em contato direto, crescem cumulativamente até tornarem-se grandes questões abrangendo um grupo que se vê como étnico e que, sob a influência de rumores de atrocidades, engaja a população por meio de lealdades e antagonismos que dizem respeito à raça, religião, língua, nação, lugar de origem. Esse movimento de transformar pequenas disputas em grandes problemas, Tambiah chama de *transvalorização*.

Na segunda parte, os relatos continuam, mas o propósito agora é desenvolver a análise de modo a abranger os eventos e as questões teóricas sobre a violência coletiva. Em busca de um repertório dos tumultos, Tambiah observa que os *riots*, esses fenômenos aparentemente espontâneos, caóticos e orgiásticos, apresentam feições organizadas, antecipadas, programadas, assim como traços e fases recorrentes. É possível distinguir um padrão de eventos provocadores, uma seqüência da violência, estabelecer a duração rápida, verificar quem são os participantes, os locais onde se inicia e se espalha, e como termina. É factível também observar por intermédio de que mecanismos se propaga, e confirmar o papel central dos rumores como profecias que se cumprem, eficazes na construção, produção e propagação dos atos de violência. Rumores são causa de pânico e paranóia, mas são também produto de pânico e paranóia. Na medida em que são repetidos inúmeras vezes, os atos supostamente bárbaros dos inimigos circulam, são reelaborados, distorcidos, geram outros rumores e, ao fim, o pânico e a fúria produzidos pelos boatos levam à perpetração de atos tão sinistros quanto aqueles atribuídos aos oponentes. Boatos são de uma eficácia cruel nesses contextos.

Riots apresentam, portanto, traços sintáticos que, se não exaurem os eventos contingentes de seu significado pragmático, se sustentam em um repertório cujos elementos são usualmente selecionados das formas cotidianas de sociabilidade, do

calendário ritual de festividades, das sanções e punições populares e dos rituais de purificação e exorcismo. Esses elementos podem ser imitados, invertidos, parodiados, de acordo com suas possibilidades dramáticas e comunicativas. Realizando um *potlatch* às avessas, as multidões que se engajam nos tumultos não são homogêneas e tampouco compostas pelos criminosos e desocupados que o senso comum imagina, mas refletem parte do perfil socioeconômico de cidades como Bombaim, Delhi, Calcutá, Karachi, Colombo e se constituem de trabalhadores de fábricas, de serviços de transportes (trens e ônibus), de empregados em bazares e no pequeno comércio, estudantes, além de políticos, agentes locais, polícia[16].

Focalizar a rotinização e a ritualização da violência e seu caráter coletivo permite compreender um aparente enigma: por que brutalidades cometidas por membros da multidão inflamada em nome de uma causa política "válida" para uma coletividade (seja grupo étnico ou nacionalidade) não deixa marcas psíquicas no agressor no plano individual. São os aspectos de ritualização que também permitem entender por que, depois de espasmos de violência – *riots* têm sempre curta duração –, os participantes logo voltam à sua vida normal e continuam a viver junto aos seus (antigos) inimigos. Em termos do *timing* da violência, a superposição de múltiplos calendários religiosos faz com que muitas vezes o ruído das festividades de uma etnia coincida com o período de reclusão de outra: este é um detonador infalível de tumultos. Eventos públicos com potencial de violência incluem também: procissões carregando símbolos emotivos e recitando *slogans* inflamados; comícios com oratória estereotipada com alusões mítico-históricas transmitidas e amplificadas em alto-falantes; intimidação do oponente com explosão de bombas em lugares públicos; suborno para facilitar o movimento de multidões; desafios, insultos e dessacralização de símbolos religiosos.

Em outro nível interpretativo, Tambiah quer entender como esses fenômenos urbanos incluem a destruição de propriedade com o propósito intencional de nivelamento (*leveling*) social. Vantagens que são percebidas no oponente devem ser eliminadas e a desigualdade sofrida pelo oprimido, compensada. Outro traço marcante é que tanto os agressores quanto as vítimas muitas vezes vivem nas mesmas cidades, ou lado a lado em distritos ou cidades próximas. De maneira sintomática, as diferenças de convicção só se transformam em ódio quando existem vínculos anteriores essenciais entre as partes. Uma terceira consideração é sobre a dinâmica dos conflitos: a unidade desejada e imaginada de uma coletividade étnica é com freqüência difícil de se consumar em virtude de diferenças internas.

Em outras palavras, mesmo no interior das etnias não há homogeneidade. Não há uma multidão, mas várias multidões; as cristalizações das coletividades que se autodenominam cingaleses, tamils, sikhs, hindus são episódicas e contextuais. Essas mesmas coletividades são traspassadas por interesses faccionais, sectários, de casta, de classe, regionais, econômicos, o que faz com que haja muitos cenários possíveis e

a violência dos tumultos seja muito mais dramática e intensificada do que a ação planejada e antecipada. Tambiah ressalta, com evidente propósito de desafiar algumas posições de vanguarda:

> "We should not forget that sections of the civilian populace may collide, both with the aid of state agents whose loyalties are divided and against the representatives of the state taking part in the conflict. These are complexities that no contemporary witness of ethnic conflicts can forget or mute. There is no monolithic archenemy called 'colonialism' available to be excoriated; and one cannot romanticize contemporary South Asian ethnic riots as pure 'resistance' and the attendant acts of arson, homicide, and injury as commensurate with a 'conscious undertaking' on the part of the rioters" (1996a: 317).

Na última parte do livro, Tambiah reencontra Le Bon e Durkheim: para o primeiro, as multidões tinham um caráter desestabilizador, destrutivo e degenerativo; para o segundo, eram fonte de sentimentos sagrados e representações e práticas coletivas que celebravam solidariedade e integração social. Tambiah também dialoga com E. P. Thompson e os historiadores dos *subaltern studies*, perguntando-se se o argumento da "economia moral", desenvolvido para explicar os tumultos do século XVIII na Europa, pode aplicar-se aos *riots* atuais no Sul da Ásia.

A resposta é negativa. Os conflitos de hoje no Sul da Ásia se desenvolvem em um contexto em que não existe uma ideologia cristalizada e coerente, e tampouco um corpo de normas e práticas políticas aceitável e partilhado pela maioria da população. Há, na verdade, crise a respeito da idéia de estado-nação. Os partidos apelam para normas, tradições e valores particularistas e dividem os proponentes em protagonistas e antagonistas em uma arena onde não existe uma "economia política moral" unitária.

De fato, a dimensão nacional ocorre às avessas da prática unificada. Essa dimensão é visível, por exemplo, quando um evento de dimensões "nacionais" explode em vários pontos como bombas radiando do centro para a periferia, afetando centenas de cidades e aldeias, vinculando-se a estruturas locais de poder, complexos locais de castas, seitas e grupos étnicos, adaptando a causa nacional a contextos e contingências políticas locais[17]. Assim, a questão paradoxal que o sul-asiático (especialmente a Índia) coloca para o mundo moderno, diz respeito ao fato de que democracia participativa, eleições, militância de massa e violência étnica não são conflitantes em ação. A etnicidade é hoje força dominante, incorporando identidades e interesses religiosos, lingüísticos, territoriais, de classe e casta; mas é também o guarda-chuva sob o qual se aninham idéias e interesses pessoais, familiares e comerciais locais. Em suma, para Tambiah:

> "The crisis of the nation-state in South Asia (and many other places) is dialectically linked with the surge of ethnonationalism. In India, Pakistan, Sri Lanka, and Bangladesh, the attempt to realize the nation-state on a Western European model has virtually failed. The nation-state conception has not taken deep roots in South Asia or generated a widespread and robust participatory 'public culture' that celebrates it in widely meaningful ceremonies, festivals, and rituals. The 'independence day' parades and speeches, the opening of Parliament, the weak affirmations of the secular state in the face of sectarian claims to special treatment, and other markers of nation-state existence pale in public support and relevance when compared to the scale and intensity of calendrical religious and ethnic festivals" (1996a: 265).

Tambiah compara o caso sul-asiático com o ocidental e conclui que o repertório cultural daquela região não oferece as bases para a vida cívica do estado-nação. (Parafraseando Mauss, não há um mundo ao qual se superpor a magia do estado-nação sem se destacar.)

> "The rituals and affirmations surrounding the monarchy as embodying national unity in Britain and the celebrations of 'civil religion' focused on nation-making events in the United States have no real paralels in the new nation-states of South Asia. The truly engaging foci of a public culture are to be found in the arena and festivities linked to features of communal life, associated with literature, recitations, texts, sagas, mythologies, and popular theater, which celebrate and enact religiopolitical and social memories and concerns of collectivities in place for a long time. This is why, for instance, the divisive themes but effective presentations of Hindu nationalism, Sikh nationalism, Sinhala Buddhist nationalism, and Dravidian nationalism so greatly constitute and dominate mass politics and participation in elections" (Tambiah 1996a: 265).

Os episódios de violência étnica do final do novecentos desafiam as profecias pós-iluministas de que o declínio da religião era inevitável. Eles também fazem face à idéia de que lealdades e sentimentos primordiais iriam desaparecer ou diminuir à medida que interesses nacionais a eles se sobrepusessem. As explosões de violência continuam a confrontar as explicações convencionais da ciência social no que concerne às democracias modernas. Nesse sentido, *Leveling Crowds* é um marco nessa área de investigação, produzido por um antropólogo que não se afasta da formação sociológica sólida. (Por esse experimento, em 1997, Tambiah recebeu o prestigioso "Balzan Prize".)

Ao focalizar a religião em contextos nacionais, *Leveling Crowds* é revelador da complexidade dos ideais e práticas do mundo moderno. Apoiado na análise de ritual (de origem durkheimiana), Tambiah insere-se no projeto weberiano mais amplo, ao investigar historicamente os múltiplos planos da vida das comunidades, explicitando

os diversos agentes e interesses envolvidos, assim como os valores ("religiosos") em questão[18]. Mas há um subproduto a mais. O livro também nos indica o longo caminho percorrido pela antropologia no último século. Há cem anos, grandes debates procuravam focalizar a relação entre religião, magia e ciência e, também, discutir a primazia ora do rito, ora do mito. Hoje podemos continuar a fazer uso da noção de ritual, mas em sentido ampliado, expandido, tornando-o instrumental analítico para eventos críticos de uma sociedade. Rituais indicam-nos o caminho das cosmologias, quer daquelas um dia consideradas tribais, primitivas, ou, hoje, modernas. Vivendo um processo de constante renovação disciplinar, os antropólogos aprendemos com a experiência etnográfica acumulada de um século, a qual nos permite reiterar, independente da inclinação interpretativa e dos objetos com que nos defrontamos, que a disciplina tem sido um dos controles mais efetivos contra a tendência de a teoria tornar-se paroquial, etnocêntrica, sociologicamente superficial, não-comparativa e, portanto, pouco cosmopolita.

EPÍLOGO EM DOIS TEMPOS

No momento em que o ritual é revisitado do prisma analítico, dois pontos de reflexão se impõem: um, metodológico, sobre a relação entre eventos e acasos; outro, de natureza da política da teoria, sobre a utilização da abordagem de rituais por algumas comunidades de especialistas. Abordo brevemente as duas questões aqui, reservando reflexões mais aprofundadas para o futuro.

Eventos e acasos

Para o senso comum, tumultos como os *riots* sul-asiáticos descritos por Tambiah não são rituais no sentido estrito. Acostumamo-nos a associar rituais a *performances* auspiciosas. No entanto, há três aspectos a considerar: primeiro, a população sul-asiática, isto é, os nativos, marcam esses momentos como distintos dos acontecimentos cotidianos; segundo, trata-se de uma *performance* coletiva para atingir determinado fim; terceiro, os eventos possuem uma ordenação que os estrutura. Estes são traços fundamentais de um ritual na definição heurística e não-absoluta que Tambiah propôs em 1979. No caso em tela, esses fenômenos têm uma designação específica – são *riots* – e, embora aparentemente espontâneos, irracionais e caóticos, quando analisados revelam feições antecipadas, programadas, duração determinada, traços e fases recorrentes. É necessário ao etnólogo, portanto, desenvolver a sensibilidade para reconhecer nesses fenômenos os aspectos rituais – aliás, como Mauss fez em relação ao *potlatch*. E se Mauss utilizou a destruição ritual de propriedade para desenvolver a teoria da troca, é possível se partir dos *riots* para discutir o destino do estado-nação e da democracia em contextos etnicamente plurais.

Eventos como o *potlatch* e os *riots* nascem de um repertório cultural que não os faz aberrações em termos sociológicos: produzindo eventos intensificados, exaltados e, no caso sul-asiático, incluindo extrema violência coletiva, é por sua familiaridade que se tornam um desafio para o cientista social. A questão básica parte de uma perspectiva comparativa: o que faz com que a equivalência de etnias, mais do que a liberdade e a igualdade dos indivíduos, se torne o principal problema das democracias participativas em muitas das sociedades multiétnicas do mundo moderno? *Leveling Crowds* demonstra a rentabilidade analítica da (re)construção de repertórios culturais e cosmologias a partir de eventos ritualizados, no caso, trágicos em termos dos valores modernos mais caros, inclusive os do cientista social.

Mas eventos dessa natureza têm ainda outra face que é preciso confrontar: de um lado, são reconhecidos como "gramaticais" em determinadas culturas – como já notamos, fazem parte de um repertório cultural; de outro, eles ocorrem em momentos e contextos impossíveis de antecipar totalmente. Isto é, embora a passagem de uma procissão festiva em frente do templo de outra etnia que se encontra reclusa já exiba elementos incitadores de violência e tumulto, não se trata de uma fatalidade sociológica o fato de que ocorrerá um *riot* de grandes proporções. Este exemplo traz à tona a questão do grau de imponderabilidade dos eventos e dos acasos no cotidiano da vida social.

Este é um tema que já recebeu atenção detalhada no debate sociológico de cunho histórico (Weber 1992), assim como na história da ciência (Latour 1995). Não é minha intenção retomar a discussão em profundidade, mas apenas apontar, primeiro, para o fato de que não se trata, no contexto presente, de examinar a causalidade dos eventos, mas sua interpretação – para usar a expressão weberiana, o surgimento de "indivíduos históricos". Em segundo lugar, sugerir que a ampliação da análise de rituais para eventos críticos de uma sociedade implica conceder aos fenômenos assim examinados uma liberdade *sui generis*, derivada de suas dimensões sociológica e histórica. De um lado, então, é preciso reconhecer que eles são, em parte, "sua própria causa" – o evento tem elementos que o tornam imprevisível, uma surpresa, uma diferença; não fosse assim, não se trataria de um evento, mas somente da ativação de uma potencialidade, da mera atualização de uma causa, da realização de uma estrutura[19]. Por outro, justamente esses traços específicos dos eventos – diferente dos rituais convencionais – trazem como conseqüência uma ampliação dos "efeitos perlocucionários" (cf. Austin 1962), isto é, dos resultados não-antecipados que derivam dos contextos culturais particulares nos quais ocorrem. Mas é justamente aí que, mais uma vez, *Leveling Crowds* nos surpreende quando Tambiah aponta para padrões nesses efeitos: o que era possibilidade, potencialidade, probabilidade de expansão e intensificação, no caso da violência coletiva no sul-asiático toma a forma de dois pares que Tambiah denomina, um, de "focalização" e "transvalorização", e o outro, de "nacionalização" e "paroquialização". Para esses movimentos de vio-

lência coletiva poderíamos arriscar o rótulo, em princípio contraditório, de "processos perlocucionários". Essa possibilidade envolve uma questão fundamental para desvendar mais profundamente os vínculos entre o ritual e o evento, mas que, aqui, fica apenas sinalizada.

Eventos e *stories*

Outro tema apenas sugerido diz respeito à responsabilidade política como dimensão intrínseca às ciências sociais. Como um sul-asiático de origem, Stanley Tambiah relembra-nos esse vínculo. Em suas palavras:

> "The conundrum that faces many of us South Asians is this: while we all should make the effort to comprehend and appreciate the reasons for the rejection of Western secularism by certain religious communities, we also have to face up to the question of what policy to put in its place in an arena where multiple religious communities with divergent political agendas contest one another and make claims that threaten to engender discrimination and inequality among citizens who in principle must enjoy the same civil rights and should peacefully coexist" (1996a: 19).

Recordando que a própria ciência social nasce engajada em projetos políticos de longa duração no século XIX, encerro este ensaio com uma provocação: na pesquisa antropológica há sempre um acontecimento, seja evento, estória, relato, que detém certo privilégio do momento etnográfico decisivo. Dados são construídos, fatos são feitos. Mas a articulação de experiências que o etnólogo vive e da qual participa (ou que reencontra como documento ou memória, de natureza, âmbito e domínio diversos) precisa de uma âncora não apenas textual, mas cognitiva e psíquica que totalize a experiência. A apropriação do momento efêmero ou do incidente revelador tem nas experiências da disciplina o caso exemplar que levou Mauss, depois de analisar o *kula* e o *potlatch*, a expressar o cuidado que o etnólogo precisa ter ao observar "o que é dado" (*ce qui est donné*). Vale a pena repetir, para não haver dúvida: "Or, le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi" (Mauss 1925: 182).

É a essa tradição que podemos associar a escolha de Tambiah em eleger *riots* do sul-asiático como os incidentes críticos para sua monografia. São eles que representam o tangível, a experiência vivida, o sofrimento episódico, a tentativa de capturar o instante perdido mas crucial da pesquisa (ou da história) e, não menos, de fazer coincidir objetivos teórico-intelectuais com político-pragmáticos. São eles "Roma, Atenas, o melanésio da ilha tal"[20].

Mas essa prática é usual? A resposta é negativa. Em contraste com a opção pelo evento, há mais de uma década um grupo significativo de antropólogos nor-

te-americanos escolhe a construção de narrativas ou estórias (*stories*) como alternativa epistemológica e política, em um contexto no qual o exotismo, tendo dominado o olhar da disciplina por um século, provoca intenso mal-estar em um mundo que se quer igualitário. Agora que passam a condenar a etnografia realista, a questionar a autoridade do antropólogo como autor, a denunciar a validade dos fatos, a projetar um mundo não-colonial, novas possibilidades para a construção do texto etnográfico incluem notas de campo, biografias, entrevistas, ficção científica, manifestos, comentários[21].

É nesse contexto que proponho a comparação entre o uso de eventos, de um lado, e de narrativas (*stories*), de outro, arriscando introduzir uma nova dicotomia e aumentar ainda mais a lista das muitas já existentes na disciplina. Mas é impossível não reconhecer esses dois tipos ideais na antropologia contemporânea que, na verdade, correspondem a diferentes construções do objeto: onde esse objeto foi um dia pautado pelo exotismo, a antropologia hoje está em crise (e se abriga nos *cultural studies*, *feminist studies*, *science studies* etc.); onde o objeto é encontrado na diferença (quer social, cultural ou outra), a análise de eventos é apropriada para resumir, expandir, suportar e encorajar o conhecimento que continua a se pretender universalista mas multicentrado nas suas manifestações. É preciso esclarecer: se todo exotismo é um tipo de diferença, nem toda diferença é exótica; a diferença compara e relaciona, já o exotismo separa e isola; a diferença produz uma teoria política, o exotismo produz militância à parte da etnografia. De forma intencional, as narrativas tornaram-se uma opção retórica para alguns antropólogos; talvez de maneira menos consciente, análises de eventos têm nos feito examinar pressupostos básicos da vida social. A análise de rituais e de eventos tem uma afinidade eletiva com a opção pela diferença – que é preciso explorar em sua enorme potencialidade.

Para Tambi,
no seu 70º aniversário

Notas

[1] Este artigo, publicado no *Le Courrier* da UNESCO, passou despercebido e é difícil encontrá-lo mesmo nas melhores bibliotecas. No Brasil, "A Crise..." (1961) tornou-se texto bastante utilizado em cursos de graduação, certamente por haver sido traduzido para o português no ano seguinte à sua publicação original.

[2] Para Lévi-Strauss, ciência é basicamente a capacidade de classificação. Ver os parágrafos de abertura do livro, em que o autor revê a literatura então recente da *ethnoscience*. Para as definições de ciência em geral, e no caso da antropologia em particular, ver Latour (1996).

[3] Ver Tambiah (1968), para uma apreciação crítica de *O Pensamento Selvagem* e as vacilações de Lévi-Strauss em relação à magia e à ciência, em comparação com os trabalhos de Malinowski e Evans-Pritchard.

[4] Ver Rabinow (1996) e os mecanismos de bricolagem na ciência contemporânea.

[5] Vale lembrar que Lévi-Strauss escreveu vários textos para a UNESCO. Alguns deles, como "Raça e História", se tornaram marcos na disciplina, tendo sido incorporados em coletâneas organizadas pelo autor. Já "A Crise Moderna da Antropologia" não recebeu, nem de seu próprio autor, maior atenção. Ver Benthallk (1984) para a relação entre Lévi-Strauss e a UNESCO.

[6] É importante enfatizar que Turner (1967) manteve a definição de ritual vinculada a crenças em seres ou poderes místicos. Para uma reanálise das árvores dos Ndembu estudadas por Victor Turner, ver Peirano (1995).

[7] Trata-se dos artigos "A Eficácia dos Símbolos" e "O Xamã e a Magia" (Lévi-Strauss 1970). Citando Lévi-Strauss em passagem significativa: "O xamã fornece à sua doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da seqüência cujo desenvolvimento a doente sofreu" (1970: 217).

[8] Ver Tambiah (1996c; 1998) para os vínculos que ligam Tambiah a Leach; Leach (1967: 85) para crítica ao trabalho sociológico de Tambiah: "This perhaps reads like a personal attack on Dr. Tambiah but that is not at all what is intended. I find Dr. Tambiah's discussion of Kandyan inheritance truly illuminating, indeed I repeat my patronizing comment that his sociological insights mark him out as a first class anthropologist!"

[9] Os ensaios mencionados acima estão reunidos em Tambiah (1985), coletânea de artigos sobre análise simbólica do ritual e cosmologia em termos de pensamento e ação.

[10] A definição de ritual é estabelecida assim: "Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance" (Tambiah 1985: 128).

[11] Tambiah continuou a desenvolver ensaios teóricos sobre rituais, analogias, força ilocucionária e cosmologias. Em trabalho recente desafia a abertura dos sistemas cosmológicos, focalizando orientações (cosmológicas) múltiplas (Tambiah 1996b).

[12] A influência diferenciada de Saussure, Peirce, Jakobson e Austin é objeto de ensaio em elaboração. Silverstein (1977: 125) menciona que as frases indefinidas são aquelas em que nenhum elemento depende do contexto de situação. Esses são exatamente os enunciados que importam à teoria lingüística de Chomsky (e de outras teorias que seguem uma metodologia semelhante).

[13] O livro foi objeto de duas apreciações no Brasil, por Comerford (1998) e Chaves (1999).

[14] Tambiah explica esta distinção, apontando para o fato de que, freqüentemente, apenas os especialistas das áreas culturais lêem livros monográficos. Assim sendo, ele nota que a maio-

ria de suas contribuições teóricas passaram despercebidas quando desenvolvidas em monografias (cf. Tambiah 1996c).

[15] Podemos exemplificar com os mecanismos que detectou na compreensão do caráter metafórico e metonímico da magia trobriandesa (em "The Magical Power of Words"), a força *ilocucionária* nas práticas Zande (em "Form and Meaning of Magical Acts"), as classificações nativas dos camponeses tailandeses que as tornavam boas para pensar e viver (em "Animals are Good to Think and Good to Prohibit"), os meios de cura por meio da meditação (em "The Cosmological and Performative Significance of a Thai Cult of Healing through Meditation"), a (re)construção da cosmologia trobriandesa por meio dos valores masculinos e femininos (em "On Flying Witches and Flying Canoes"). Estes artigos estão reunidos em Tambiah (1985).

[16] Para uma discussão dos tumultos como casos de *potlatch* às avessas, conferir Tambiah (1996a: 122, 279).

[17] A esses processos Tambiah chama de *nacionalização* e *paroquialização*, e os contrasta com os processos de *focalização* e *transvalorização*: os dois primeiros relacionam-se de cima para baixo e do centro para a periferia; os segundos, de baixo para cima e da periferia para o centro. Ver especialmente Tambiah (1996a: 257).

[18] Comerford (1998) ressalta a dimensão weberiana do livro.

[19] Ver Latour (1995:19) a respeito do encontro de Pasteur com o ácido lático: "For there to be history, the yeast-of-1857-at-Lille-with-Pasteur must in part be *causa sui*". Ver, também, Sahlins (1981) para a relação entre evento e estrutura. Para os acasos, ver Peirano (1995, cap. 4).

[20] Incluo nessa tradição alguns livros recentes: Amin (1995), Das (1995), Trouillot (1995). Outros trabalhos de que tenho conhecimento, esses diretamente influenciados pela proposta de Tambiah, são: Trajano Filho (1984; 1993; 1998), Chaves (1993; 2000), Boixadós (1994), Comerford (1996; 1999), Steil (1996), Teixeira (1998), Aranha (1993), Santos (1994), Little (1995), Góes Filho (1999).

[21] Ver Peirano (1997; 1998; 1999), Dirks (1998). Chamo atenção para os ensaios de Crapanzano (1992; 1994) como experimentos bem-sucedidos no desafio de narrar o diálogo etnográfico na sua complexidade indéxica. Esses trabalhos se situam, portanto, a meio caminho entre o texto e o evento.

Parte II

Ensaios analíticos

CAPÍTULO 2

Peirce e *O Beijo no Asfalto*

Ana Flávia Moreira Santos

Este trabalho tem como tema e objeto de análise o drama teatral *O Beijo no Asfalto: Tragédia Carioca em Três Atos*, de Nelson Rodrigues (1990). Os eventos narrados na peça serão considerados em si mesmos, no sentido de serem tomados para interpretação tal como poderiam ser certos acontecimentos da "vida real", o que faço apoiando-me no caráter hipersignificativo da criação literária: o ato seletivo, inerente a esta, impõe ao mundo imaginado uma economia simbólica que o torna significativo de um modo extremo, e que o faz revelar dimensões essenciais da vida humana[1]. Vejo, assim, *O Beijo no Asfalto,* como um diagrama – no sentido peirciano do termo – da realidade social, expressivo de uma de suas instâncias mais estratégicas: as interações dos indivíduos, por intermédio das quais estes definem situações e se constituem como "pessoas".

A análise tem seu eixo principal nas considerações de Vincent Crapanzano (1982; 1988) sobre a caracterização do *self* e em sua asserção de que o movimento reflexivo, através do qual *ego* toma consciência de *si* e se constitui, ocorre por meio da linguagem, em conversações com o *outro*. Para Crapanzano, esse movimento dialético entre *eu* e o *outro* – intermediado por um Terceiro (a linguagem enquanto convenção) – é um fluxo contínuo e instável, estando os significados das mútuas caracterizações mediante as quais *eu* e o *outro* se constituem dependentes dos elementos pragmáticos – circunstanciais, portanto – das transações verbais. Nesse processo, uma ilusória estabilidade é fornecida pelos "momentos de parada" (*arrest moments*), em que o *self* – ou o *eu* e o *tu* de uma conversação – pode ser capturado, sendo tipificado por meio de categorias que, aparentemente descritivas, constituiriam, na verdade, essencializações dos aspectos pragmáticos das transações verbais. Tais tipificações, pensadas como diagnósticos de uma realidade objetiva, mascaram o instável processo de contínua criação do *self*, apresentando-o como uma entidade objetiva que atravessa o tempo e o espaço, passível de uma descrição empiricamente verificável (Crapanzano 1988: 4-7).

O Beijo no Asfalto é composto por um complexo jogo dialógico, por meio do qual se caracterizam os personagens. No centro – enquanto interlocutor, observador

ou objeto de tipificações – está Arandir, em um processo de contínua caracterização, que tem como ponto crucial o gesto desencadeador de toda a estória: o beijo dado em um desconhecido, vítima fatal de um atropelamento. Ao longo do drama, Arandir é caracterizado como homossexual e assassino, tipificações que, longe de corresponderem à descrição de uma realidade que está dada, são construídas dialogicamente, em um jogo de interesses, poder e desejo de que participam os personagens, em particular (além do próprio Arandir) Amado Ribeiro, repórter policial; o delegado de polícia, Cunha; a esposa de Arandir, Selminha; sua cunhada, Dália, e seu sogro, Aprígio[2].

O primeiro ato da peça tem, como núcleo, quatro relatos distintos a respeito do beijo, a partir dos quais se delineia todo o desenvolvimento da estória. As cenas se passam, de forma entrecortada, em dois cenários distintos: o Distrito Policial correspondente à Praça da Bandeira, local do atropelamento, e a casa de Selminha e Arandir.

No primeiro quadro, Cunha e Amado Ribeiro discutem. Este, repórter policial do jornal *A Última Hora*, havia presenciado, momentos antes, a cena do beijo. Ao longo da cena, Amado consegue seu objetivo: expor o que havia visto e envolver o delegado em um plano que serviria aos dois – "vender jornal pra burro" e "reabilitar" a imagem de Cunha, desacreditado como policial. O plano: montar, ao redor do fato – o beijo –, uma estória sensacionalista, em que Arandir é caracterizado como homossexual.

Uma primeira interpretação desse quadro poderia ser feita, acredito, a partir das seguintes linhas. Amado presencia, casualmente, um ato imprevisto e "anormal", dada a característica que o sujeito desse ato apresenta: a de ser um homem, no sentido do papel social apropriado a tal categoria. Um ato, portanto, potencialmente diruptivo desse papel, e que, por essa característica, lhe fornece o *insight* do qual surgirá o plano:

> "– Manja. Quando eu vi o rapaz dar um beijo. Homem beijando homem. (Descritivo) No asfalto. Praça da Bandeira. Gente assim. Me deu um troço, uma idéia genial. De repente."

Contudo, em que medida é o beijo um gesto "anormal"? Não o é, certamente, *a priori*, já que o próprio Cunha é incapaz de, apenas ouvindo o relato de Amado, tomá-lo como tal:

> "– Quer dizer que. Um sujeito beija o outro na boca e... Não houve mais nada. Só isso?"

Também o comissário Barros, que toma o primeiro depoimento de Arandir, não parece preocupado com o fato: Arandir, ressalta em diálogo com o delegado, é só uma testemunha.

Não é, portanto, em contraposição às características socialmente apresentadas por Arandir que o ato se torna anômalo; é pensado como tal a partir de um pressuposto interpretativo (Fish 1979). Um pressuposto que está radicado não nos fatos, mas em Amado. Se, como afirma Peirce (1990: 47), um signo pode significar a partir de aspectos variados ou segundo diferentes preceitos explicativos, dir-se-ia que Amado tomou apenas *um* de seus aspectos como significante, dado seus interesses e, também, a familiaridade – proporcionada pela profissão – com estórias semelhantes à que pretende impor como sendo a de Arandir. Como observador, ele tem um papel ativo no processo de interpretação ou de atribuição de significado à ação de Arandir (Heritage 1986, cap. 5). Evidentemente, sua interpretação é uma interpretação possível – o beijo na boca, no contexto cultural em que se passa a ação, pode ser tomado como símbolo de amor ou proximidade sexual. Ainda assim, há uma mudança radical de ênfase: não é uma discrepância dada no plano da interação social que suscita a interpretação. Não é, portanto, pelo gesto objetivo do beijo que Arandir passará a ser caracterizado como homossexual. Tal caracterização vai ser construída a partir de uma versão determinada "do que ocorreu de fato", sendo objetivada através de inúmeros expedientes, lingüísticos ou não. Um deles será o de reforçar o aspecto referencial do relato, recorrendo-se à objetividade do fato: *"eu vi"*, diz Amado, *"gente assim"* viu.

Momento exemplar desse processo de caracterização é o segundo interrogatório de Arandir, realizado conjuntamente por Cunha e Amado. De acordo com Crapanzano, o processo dialógico de tipificação estabelece hierarquias e posições entre os sujeitos que dialogam (1988: 5, 11). Pois bem, ao longo desse interrogatório – diálogo tipificador por excelência –, é possível detectar, em primeiro lugar, uma mudança significativa na posição de Arandir que, de testemunha, figura tangencial, passa a ocupar um lugar central, apesar de, explicitamente, não ser acusado de nada. Arandir percebe essa mudança ao afirmar, em um aparente *nonsense* que *"O lotação foi o culpado"*. A que rebate Cunha:

> "– Ô rapaz! o lotação não interessa. Compreendeu? Não interessa. O que interessa é você!"

A ausência de uma acusação explícita indica alguns pontos importantes, trazendo à baila o modo como a tipificação de Arandir vai se construindo. Também ela não é explicitada – ninguém afirma diante de Arandir que ele é um homossexual; ocorre implicitamente, mediante um jogo de perguntas e respostas por meio do qual os interrogadores buscam atribuir a Arandir traços de um comportamento sexual não-convencional:

> "– Rapaz, escuta! Uma hipótese. Se aparecesse, aqui agora, uma mulher, uma 'boa'. Nua. Completamente nua. Qual seria... É uma curiosidade. Seria a tua reação?"

Cunha e Amado estariam, assim, procurando reunir aqueles exemplos de comportamento que, segundo Crapanzano, vão, pragmaticamente, sustentar a caracterização (1988: 4, 6). A importância, nesse jogo, da dimensão pragmática da linguagem, evidencia-se na medida mesma em que as expressões metapragmáticas são mantidas implícitas. Tomo como exemplo a primeira pergunta feita a Arandir:

> "CUNHA (lançando a pergunta como chicotada): – Você é casado, rapaz?
> ARANDIR: – Não ouvi.
> [...]
> AMADO (inclinando-se para o rapaz): – Casado ou solteiro?
> ARANDIR: – Casado.
> CUNHA: – Casado. Muito bem. (Vira-se para Amado, com segunda intenção) O homem é casado. (Para o comissário Barros) Casado."

Aqui, Cunha "simplesmente" repete a autocaracterização que ele mesmo exigiu de Arandir. Em termos puramente semântico-referenciais, o sentido da afirmação "ser casado" não mudou quando pronunciada por Cunha: para todos os efeitos, Arandir *é* um homem casado. Entretanto, percebe-se que a apropriação que o delegado faz da autocaracterização de Arandir não significa que ela tenha sido considerada "*at face value*", como diz Crapanzano. Ao contrário, as entonações dadas pelo delegado à palavra (seguindo as indicações do autor) e o fato de dirigi-la a Amado e Barros, conferem-lhe um outro valor, que pode ser mesmo interpretado como antitético: Arandir não *é apenas* um homem casado; ele *ainda por cima* é casado ou, *apesar* de ser casado... Outros dois exemplos são similares:

> "CUNHA – Escuta. O que significa pra ti. Sim, o que significa pra 'você' uma mulher!?
> [...]
> CUNHA (falando macio) – Conta para mim. Conta. Conta o que você fez na Praça da Bandeira."

Na primeira frase, o que inicialmente parecia uma pergunta se transforma em um quase-espanto, haja vista o ponto de exclamação: que significaria, afinal, uma mulher para alguém que não é homem?! Um alguém que Cunha faz questão não só de identificar por meio do pronome pessoal "você". Através do "você" duplamente enfatizado (pelas aspas e pela contraposição ao "ti"), enfatiza também a particularidade desse alguém, enquanto membro de uma "categoria especial" de homens. Na segunda frase, por sua vez, a "maciez" do modo como o delegado se dirige a Arandir, junto às pausas que cortam sua fala, sugerem que ele espera não uma resposta, mas sim uma confissão (e aí o relato de Arandir, qualquer que seja, certamente seria caracterizado como tal).

Nesse mesmo jogo de perguntas e respostas, é possível perceber, ainda, como os atores "entram" – por assim dizer – "em relação" com um Terceiro. Pois o que Cunha e Amado fazem, basicamente, é lançar, para Arandir, imagens convencionalizadas do que seria o comportamento "natural" de um *homem*, em primeiro lugar, que é *casado*, em segundo lugar:

> "– Gosta de sua mulher, rapaz?"
> [...]
> "– E não usa nada no dedo, por quê?"
> [...]
> "– Praticamente em lua-de-mel. Em lua-de-mel!"

Imagens que são contrapostas seja à confusão das respostas oferecidas por Arandir, seja à "anormalidade" que caracterizaria seu comportamento. O que se torna claro quando, em um momento crucial do interrogatório, Cunha faz referência ao beijo, convencionalmente tido como um sinal de proximidade. Diante da recusa de Arandir em caracterizar o morto como alguém próximo ou conhecido, apontam para a própria impossibilidade da inexistência deste nexo, sem o qual o beijo – supõem – jamais teria ocorrido:

> "AMADO (furioso) – Escuta! Se um de nós, aqui, fosse atropelado. Se o lotação passasse por cima de um de nós. (Amado começa a rir com ferocidade) Um de nós. O delegado. Diz pra mim? *Você faria o mesmo?* Você beijaria um de nós, rapaz? (Riso abjeto. Arandir tem um repelão selvagem)"

Para Arandir, entretanto, o importante estava no fato de que o atropelado, mesmo desconhecido, "*Era alguém! Alguém!*" Alguém que *morrera na sua frente*. O beijo então perde sua conotação sexual para ganhar uma dimensão humanitária: a da amizade, como diz Nelson Rodrigues (1994: 233), ou a da generosidade, como aponta Magaldi (1990: 14). Já estão delineadas, portanto, nesse primeiro ato, as duas interpretações divergentes com as quais os personagens irão lidar no decorrer de toda a peça. Interpretações que, apresentadas como relatos descritivos, implicam, na verdade, uma construção e reconstrução permanentes do fato e de Arandir, seu protagonista.

As outras duas cenas que compõem esse ato se passam na casa de Selminha, mulher de Arandir. Na primeira delas, Selminha toma conhecimento do que ocorrera na Praça da Bandeira, por intermédio de seu pai, Aprígio, que acompanhava Arandir no momento do atropelamento e que, portanto, presenciara – ou melhor *testemunhara* – o gesto do beijo. Posteriormente, na outra cena, é o próprio Arandir quem explica a Selminha o que aconteceu. Aprígio representaria (para a infelicidade de Arandir) o elo entre duas platéias distintas: a familiar e a multidão de desconhecidos então presente na Praça da Bandeira. É um ator que reforça o potencial diruptivo do gesto

de Arandir: não só possui um conhecimento anterior da fachada pessoal (Goffman 1967; 1985) de Arandir suficiente para caracterizar o ato como "anormal", como está capacitado para afirmar esta caracterização no âmbito familiar. De fato, Aprígio toma o beijo como algo no mínimo inusitado, que requer explicações:

> "APRÍGIO (realmente confuso) – Não tem cabimento e olha: – deixa eu contar. Perdi o fio. Ah! Teu marido correu na frente de todo o mundo. Chegou antes dos outros. (Com uma tristeza atônita) Chegou, ajoelhou-se e fez uma coisa que até agora me impressionou pra burro.
> SELMINHA – Mas o que foi que ele fez?
> APRÍGIO (na sua cólera contida) – Beijou. Beijou o rapaz que estava agonizante. E morreu logo, o rapaz.
> SELMINHA (maravilhada) – O senhor viu?
> APRÍGIO (sem ouvi-la e com mais vivacidade que desejaria) – Você não acha? Não acha que. Eu, por exemplo. Eu não faria isso. Não creio que outro qualquer. Ninguém faria isso. Rezar, está bem, está certo. Mas o que me impressiona, realmente me impressiona. É o beijo."

Neste diálogo, Aprígio não só separa o beijo da seqüência de atos de Arandir, como que enfatizando sua peculiaridade; aponta, explicitamente, a anormalidade do gesto: o normal, o certo, seria ajoelhar e rezar, não ajoelhar e "beijar". Ninguém mais (ele em particular) o faria. Entretanto, nessa mesma passagem há indicações de que uma interpretação como essa pode ser simplificadora. A começar pela reação de Selminha, que, *maravilhada*, busca a confirmação do fato, do qual irá dizer, após a última fala de Aprígio acima transcrita: "– *Mas eu até acho bonito!*" Mais uma vez, portanto, o beijo, em si, não parece significar "anormalidade", não sendo suficiente para romper a caracterização atual que Selminha possui de seu marido (e nem o será para Dália, sua irmã). De forma tal que a insistência de Aprígio nessa caracterização, no decorrer da peça, vai provocar mudanças substanciais não nas caracterizações que as filhas fazem de Arandir, mas, ao contrário, nas que elas fazem de sua pessoa: Aprígio odiaria Arandir por nutrir por Selminha um "amor de homem", não um "amor de pai". Por meio das tipificações que faz de Arandir, Aprígio estará, assim, tipificando-se (aos olhos da filhas e de Arandir).

Mas vale lembrar que, aqui, estamos situados no terreno do desejo, indicado já nas observações que o autor faz sobre as emoções expressas por Aprígio ao longo de suas falas. Algo que é explicitado para o leitor na passagem logo anterior à acima retratada, quando Selminha acusa o pai de nunca se ter dirigido a Arandir pelo nome:

> "– [...] Papai! O senhor dizia 'seu namorado'. Depois: 'seu noivo'. Agora é 'seu marido' ou, então 'meu genro'."

Assim, embora só no final da peça o significado dessa recusa seja revelado, pode-se dizer, retomando Peirce e Crapanzano, que, se o signo apenas representa quando em relação com um interpretante, o interpretante suscitado pelo beijo na mente de Aprígio estaria determinado antes pelo secreto desejo que nutre por Arandir que, propriamente, pelo inusitado contido no gesto, dadas as características socialmente objetivas da situação em que ocorreu ou do ator que o praticou.

Em face da recusa de Selminha em aceitar sua caracterização do fato – e, conseqüentemente, a de Arandir aí implícita –, Aprígio inverte a perspectiva de suas falas: tenta, junto à filha, apresentar uma tipificação de Arandir que julga possível depois do beijo, para então possibilitar que sua interpretação do fato seja considerada, posto que congruente com a nova tipificação. Esta, contudo, permanece ainda implícita, pois colocada sempre em forma de pergunta, através de um questionamento das supostas bases em que se apóia Selminha para negar a versão de Aprígio: o conhecimento que, *como esposa*, possui de Arandir:

> "APRÍGIO (com mais vivacidade do que desejaria) – E você. Conhece? Diga:
> – Conhece seu marido?
> [...]
> (vivamente) – Quero saber como marido! (muda de tom) De casada tem um ano, nem isso. Menos. Pois é. Minha filha, isso é pouco. Isso é nada."

Selminha, entretanto, permanece afirmando o significado que vê no beijo, contrapondo às dúvidas do pai uma certeza absoluta:

> "– Mas absoluta! Eu conheço tanto o Arandir, tanto que... Nem ele me esconde nada. Papai, olha. Confio mais no Arandir que em mim mesma. No duro!"

Este significado se reafirma ao longo do diálogo de Selminha com Arandir, na última cena do 1º ato. Percebe-se, porém, que nem Dália, Selminha ou Arandir permaneceram incólumes à reiteração constante – seja por Aprígio ou pela polícia – da tipificação não-explicitada de Arandir como homossexual (ou como homem "anormal"). Arandir demonstra raiva e agressividade quando verifica que Selminha já sabia do "beijo". Dália interpõe, ao relato deste: *"– Era bonito?; – Você conhecia?; – Nem de vista?"*

A determinação demonstrada por Selminha nessas primeiras cenas vai se transformar em reticência, no decorrer do 2º ato. Nessa transformação, um acontecimento é fundamental: a publicação, no jornal *A Última Hora*, da reportagem de Amado Ribeiro, intitulada "Beijo no Asfalto". Com a reportagem, a interpretação dada aos fatos por Amado, Cunha (e Aprígio) é institucionalizada: a notícia como que fornece um parâmetro, devidamente autorizado, para todos aqueles que, de agora em diante, pretenderem interpretar o gesto de Arandir. Não há dúvida que, por trás da figura do

jornal, encontramos a figura do Terceiro: ele atua, claramente, como um "garantidor do significado", na medida em que é visto por todos como mero reprodutor ou "retratador" de fatos. Nesse sentido, realmente mascara a instabilidade das representações e todo o processo – perceptível no 1º ato – de construção da caracterização de Arandir e da definição da situação em que ocorreu o beijo. Este gesto, enquanto signo, se transforma – por meio da institucionalização de um de seus possíveis significados (beijo: intimidade: sexo) – de símbolo em índice[3]: passa a ser visto como guardando, com seu objeto (a homossexualidade de Arandir), uma conexão existencial, real.

Com a notícia do jornal (e não é qualquer jornal, mas "– *A Última Hora*!", como exclama Dália), toda a situação da peça começa a mudar de figura, a partir da própria manchete – "Beijo no Asfalto" – que, embora pouco acrescente, em termos de "conteúdo", ao que já é "sabido" pelos personagens, tem uma eficácia impressionante: *"– Esse título 'Beijo no Asfalto'!"*, diz Selminha, como se só então tomasse consciência do que teria ocorrido. Uma eficácia, porém, que está muito mais vinculada à imagem do jornal enquanto "retratador" da realidade que ao sensacionalismo aí embutido. E de fato, a partir do 2º ato, a ideologia de uma linguagem puramente referencial, em que estão engajados os personagens, torna-se mais aparente: o jornal, ao reproduzir fatos, apenas *descreve* o mundo. (Aprígio dirá, posteriormente, *"– O repórter, esse Amado Ribeiro, escuta Selminha. [...] O repórter estava lá. Viu tudo!"*.) A interpretação dos fatos que, por meio da notícia Amado apresenta, é tomada como intrinsecamente verdadeira (publicada, ela se valida por si mesma). É o que acontece, por exemplo, quando Selminha, por intermédio de uma vizinha (D. Matilde), toma conhecimento da notícia. Ainda não convencida pelo que lê, Selminha tem que contrapor, à palavra da vizinha – secundada pelo jornal –, a sua própria palavra:

> "SELMINHA – Ainda não acabei! (Para D. Matilde) Estou que... Tinindo, D. Matilde, tinindo! Como é que um jornal! (Para Dália) Diz que o Arandir beijou o rapaz na boca!
> [...]
> SELMINHA – Se meu marido, D. Matilde! E na boca! Era um desconhecido, D. Matilde!
> D. MATILDE (pérfida) – Desconhecido?
> SELMINHA – Desconhecido!
> D. MATILDE (melíflua) – Tem certeza?
> SELMINHA – Mas D. Matilde!
> D. MATILDE – Claro que! Evidente! Acredito na senhora, nem se discute. Mas interessante, D. Selminha. Sabe que... Pela fotografia do jornal, a fisionomia do rapaz não me parece estranha. (Bruscamente e com vivacidade) O morto não é um que veio aqui, uma vez?
> SELMINHA – Na minha casa?

D. MATILDE – Na sua casa! Aqui!
SELMINHA (fremente) – A senhora está me chamando de mentirosa, D. Matilde?
D. MATILDE – Deus me livre! A senhora não entendeu. *Eu não ponho em dúvida.* Absolutamente. (Repete) Em absoluto! Não ponho. *Mas há uma parte no jornal.* A senhora leu tudo?
[...]
D. MATILDE – Essa parte eu acho que a senhora não leu.
[...]
D. MATILDE (implacável, nítida, incisiva) – *O jornal diz:* (Ergue a voz) "Não foi o primeiro beijo! (Triunfante) Nem foi a primeira vez!" (ênfases minhas).

Este diálogo é bem significativo do que foi dito acima: primeiro, o espanto de Selminha ao verificar a possibilidade de um jornal publicar uma inverdade; segundo, a insistência de D. Matilde em afirmar que "não era ela", no fundo, quem estava desmentindo as afirmações de Selminha e, conseqüentemente, caracterizando-a como mentirosa. Era o jornal, diante do que as afirmações de Selminha se tornam extremamente frágeis: se "não era a primeira vez", como sustentar que o atropelado *era* um desconhecido? Ao mesmo tempo, surge um ponto importante: D. Matilde, a partir da notícia, passa a reorganizar o passado, de modo a nele encontrar indícios que referendem a definição atual e pública da situação presente. O mesmo ocorre no escritório onde Arandir trabalha: D. Judith, uma datilógrafa, confirma, em sua presença, que um rapaz "parecido" com o da fotografia o havia procurado "semana passada". *"– O senhor não estava!"*, completa, tornando ainda mais sem sentido as negativas de Arandir, já desautorizado pelo jornal. A notícia publicada, portanto, não fornece um parâmetro de interpretação apenas para o que acontecera na Praça da Bandeira, mas para toda a vida e comportamento "públicos" de Arandir, no passado, presente e futuro. Como aponta Smith (1978: 33), quando um evento se transforma em *fato*, por meio de um relato autorizado, imediatamente coloca à disposição dos atores um conjunto preliminar de instruções que fornece a orientação correta das leituras de eventos futuros ou passados, utilizados, por sua vez, para reforçar o próprio relato. É também essa circularidade que – poder-se-ia sugerir, voltando a Crapanzano – a ideologia de uma linguagem referencial mascara e esconde.

Não será então por acaso que, no decorrer das cenas desse ato, Selminha passa a se referir à versão do jornal não como uma versão, mas como o próprio fato:

"SELMINHA – Então, o senhor vai me dizer. O senhor vai me dizer o que se passou. Quero saber! Quero!
APRÍGIO (persuasivo) – Meu anjo, ontem eu não te contei?
SELMINHA – *O senhor não me contou nada!*
APRÍGIO (doce mas firme) – Contei.

SELMINHA – Tenho mais confiança em Arandir que em mim mesma. Se tivesse acontecido o que o jornal diz. Um momento, papai. (Com mais violência) *Arandir me contaria.* Arandir não me esconde nada. *Arandir me conta tudo!*" (ênfases minhas).

Nesse momento, Selminha, ao caracterizar como *nada* o que seu pai havia relatado e ao desconsiderar o que Arandir lhe contara, realmente confere à notícia do jornal o estatuto de *fato*. Paradoxalmente, também vem daí a sua desconfiança diante da notícia: "*– Mentira!*", afirma repetidamente ao longo das cenas. É a sua única saída: o Terceiro, como mostra Crapanzano, é o fundamento último nas negociações entre os sujeitos. Uma vez institucionalizada uma versão, não há mais como caracterizá-la enquanto tal. Não há mais como negociar o significado das representações, o significado do gesto de Arandir. Ou os fatos são desmentidos, ou aceita-se a representação que deles faz o Terceiro. E não é à toa que, a partir de então, pequenos detalhes da cena do beijo ganham uma importância que antes não possuíam: quem tomou a iniciativa do beijo, Arandir ou o atropelado? Este ainda agonizava ou já estava morto quando recebeu o beijo de Arandir? Teria ou não sido na boca? Aprígio, por exemplo, afirma para Selminha:

"– O sujeito caiu de bruços, rente ao meio-fio. De bruços. Teu marido foi lá e virou o rapaz. E deu o beijo. Na boca."

E é este nível de detalhes, perceba-se, o único a permitir ainda alguma negociação, visto que o gesto em si – o beijo – é impossível de ser negado. Mesmo assim, é necessário ressalvar, o que está em jogo é *todo* o fato (pois não há meio-termo), como sugere a seguinte fala de Arandir, dirigida a Selminha:

"– Eu te contei. *Propriamente, eu não.* Quando eu me abaixei. O rapaz me pediu um beijo. Um beijo. Quase sem voz. E passou a mão por trás da minha cabeça, assim. E puxou. *E, na agonia, ele me beijou*" (ênfases minhas).

Selminha, a negar ainda os "fatos", começa, todavia, a ceder à autoridade do Terceiro, caracterizando o relato anterior de Arandir, este sim, apenas como uma versão – que, a partir desse momento, começa a perder sentido:

"– E por que é que você, ontem! [...] – Não foi assim que você me contou. Discuti com meu pai. Jurei que não me escondia nada".

A atitude resoluta torna-se assim reticente, perceptível por sua recusa em aceitar o beijo de Arandir e afirmar, literalmente, que o ama.

"– Você não é capaz de repetir que me ama?"

No 3º e último ato da peça, a caracterização de Arandir como homossexual consolida-se, sendo, pela primeira vez, ao longo de todo o texto, nitidamente expressa em termos referenciais. A "realidade" dessa caracterização ganha contornos definitivos quando aceita por Dália e Selminha, únicos personagens (com exceção de Arandir) que ainda resistiam "à verdade dos fatos". Tanto uma quanto outra, entretanto, iniciam a ação defendendo veementemente Arandir, como que retomando a atitude demonstrada no 1º ato.

Na primeira cena, Selminha é interrogada por Cunha e Amado (tendo sido forçadamente levada à presença dos dois). Mais uma vez, o interrogatório policial fornece um exemplo claro de processo tipificador, em que as relações de poder são demarcadas: Cunha, inicialmente, desautoriza a violência do policial Aruba (que havia conduzido Selminha), caracterizando-o como um mau policial. A esta tipificação, Amado, com sua autoridade de repórter que já *"meteu o pau na polícia"*, contrapõe a imagem de Cunha: *"– Um dos raros, entende? – Humano."* Simultaneamente, Selminha é caracterizada como uma "menina" – a quem se atribui ingenuidade e de quem se espera docilidade. O ponto crucial da cena ocorre quando Amado e Cunha apresentam, como "prova", o depoimento forjado da viúva do atropelado[4], que afirma ter visto, em sua própria casa, Arandir e o marido juntos no banho. Novamente, portanto, a homossexualidade de Arandir é, não afirmada, mas indicada por meio de um comportamento:

> "AMADO (feroz e exultante) – D. Selminha, o banho é um detalhe mas que basta! Pra mim basta! O resto a senhora pode deduzir.
> SELMINHA (lenta e estupefata) – O senhor quer dizer que meu marido!...
> [...]
> AMADO (ofegante) – Ou a senhora prefere que eu fale português claro?
> SELMINHA (que se crispa para uma crise de histeria) – Prefiro. Fale, sim! Fale português claro!"

Ora, é a partir do depoimento da viúva, e de sua tradução por Amado (*"– A polícia sabe que havia. Havia entre seu marido e a vítima uma relação íntima. [...] Um tipo de intimidade que não pode existir entre homens"*), que a caracterização de Arandir é explicitada: *"Está na cara que seu marido não é homem"*, diz Cunha. Nesta explicitação, perde-se qualquer dimensão de "construtividade" que a caracterização possuía: ela é apresentada como já pronta, posto que referenciado – não só a viúva "viu", testemunhou; está na cara, está dado para quem mais quiser ver que Arandir *não é* homem. Afirmá-lo é simplesmente descrever aquilo que é. Selminha ainda tenta utilizar uma contraprova: está grávida, indício (ou índice) objetivo e inegável de que seu marido é homem. *"Homem!"*, uma vez que [com Arandir é] *"todo o dia! Todo o dia!"*

Entretanto, de que é prova a gravidez de Selminha e a "assiduidade" sexual de Arandir? De nada, já que toda prova requer, para ser considerada como tal, um pressuposto interpretativo, anterior aos dados: é ele quem define as provas que irão validar, circularmente, o relato – no caso, a caracterização de Arandir. Mas Cunha e Amado, certamente, não partilham do pressuposto de que parte Selminha. E, se a gravidez é um índice, como tal dificilmente refutável (já que mantém conexão real com seu objeto), torna-se simples, no entanto, descaracterizá-lo como índice de algo não-específico, como o é a "virilidade" de Arandir para Amado e Cunha:

"– Você nunca ouviu falar em gilete[5]? Em barca da cantareira?"

Através destas categorias, não só Arandir é definitivamente caracterizado, como também são solucionadas quaisquer contradições que, pragmaticamente, pudessem perturbar tal caracterização. Uma caracterização expressa, agora de modo positivo, em termos puramente referenciais: é a descrição da sexualidade de Arandir. Também Aprígio, ao dizer energicamente à Dália que Arandir e o morto eram *"Amantes"! Amantes!"*, está apenas descrevendo a relação que supostamente existia entre os dois. Consolidada essa tipificação, sua "realidade" passa a constituir uma base firme para novas caracterizações: através do jornal, Amado denuncia Arandir como criminoso – este, amante do atropelado, teria, em virtude de um desentendimento amoroso, empurrado o último na frente do lotação. O beijo, assim, nada mais significaria que uma demonstração de arrependimento.

Selminha, sente-se obrigada a aceitar os "fatos". Obrigada[6] é o termo exato:

"– Dália, escuta, É claro que eu... Mas todo o mundo! Todo o mundo acha, tem certeza. Certeza! Que os dois eram amantes!"

Dir-se-ia que ela se curva à autoridade do Terceiro, aparente sob a forma da unanimidade. Uma unanimidade reafirmada posteriormente por Aprígio que, na última cena, diz a Arandir:

"– Eu não acredito em você. Ninguém acredita. Os jornais, as rádios! Não há uma pessoa, uma única, em toda a cidade. Ninguém!"

E nem poderia haver: Arandir, definitivamente caracterizado como desviante – homossexual e criminoso –, perde a autoridade necessária à sustentação de qualquer relato. Os demais personagens passam a ter o privilégio de apresentar suas versões sem sequer "ouvi-lo"; ou melhor, sem obrigatoriamente tomar aquilo que ele tenha dito como algo pertinente, senão como sintoma (Smith 1978). É o que Selminha faz, ao reorganizar acontecimentos passados de sua vida com Arandir, escutando sua "própria voz interior" (o Terceiro, aqui configurado em "consciência"):

"– [...] Aliás, Arandir tem certas coisas. Certas delicadezas! E outra que eu nunca disse a ninguém. Não disse por vergonha. [...] Mas você sabe que a primeira mulher que Arandir conheceu fui eu. Acho isso tão! Casou-se tão virgem como eu, Dália!"

De tal forma, aliás, esse Terceiro absolutiza representações, significados e acontecimentos que, por fim, o próprio Arandir chega a duvidar de si mesmo. Na tentativa de também se ancorar em "fatos" – externos e coercitivos –, utiliza o mesmo recurso que Selminha – a reorganização do passado –, à procura de algum detalhe que justificasse, minimamente, sua situação:

"– Diz lá que eu empurrei o rapaz. [...] Será que esbarrei no rapaz? Sem querer, claro."

Arandir questiona-se não só sobre uma possível participação no atropelamento. Duvida, também, do próprio significado que, um dia, o beijo teve (ou poderia ter) para si:

"– [...] Querem que eu duvide de mim mesmo! Querem que eu duvide de um beijo que... [...] Perguntei a mim mesmo, a mim, mil vezes: – Se entrasse aqui, agora, um homem. Um homem... E. Não! Nunca! Eu não beijaria na boca um homem que... Eu não beijaria na boca um homem que não estivesse morrendo! Morrendo aos meus pés! A meus pés! Beijei porque! Alguém morria! 'Eles' não percebem que alguém morria!"

E, embora volte a afirmar sua crença em si mesmo, não há como negar que o desenlace da peça demonstra, mais uma vez, quão persuasiva pode ser uma definição de situação devidamente autorizada, apoiada na função referencial da linguagem: Aprígio, cujo amor por Arandir só é revelado no final, disfarça-se de "pai ultrajado" e "defensor da honra" para, impunemente (*"– [...] Absolvição seria a maior barbada"*, lhe havia dito Amado), satisfazer um antigo desejo – dizer o nome de Arandir, ainda que sobre o seu cadáver.

O Beijo no Asfalto, através de seu mundo ficcional e hipersignificativo, demonstra ao leitor o modo pelo qual, continuamente, "fatos" e "pessoas" são construídos e reconstruídos por meio da linguagem, e como esse processo é, também, continuamente, mascarado – devedor de uma ideologia que enfatiza e essencializa a função referencial da linguagem. Na peça, a caracterização de Arandir, construída através do diálogo constante e de (re)definições de situações, torna-se, ao final, a simples descrição de um fato inquestionável. Tal transformação, se apoiada em "dados" cínica e intencionalmente forjados, encontra-se ausente da consciência dos personagens, desvelando-se na justa medida em que voltamos a atenção para outros níveis da lingua-

gem: aqueles dos quais nos fala Crapanzano ao tratar a caracterização do *self* como uma fluida e permanente transação de significados entre sujeitos. A peça ilustra magistralmente esse processo, e os três atos, tomados seqüencialmente, traduzem e encerram o próprio movimento de que fala esse autor (1988:4-7): aspectos pragmáticos das transações verbais como suporte de tipificações (1º ato); utilização de exemplos "comportamentais" a secundarem essas caracterizações (2º ato); sumarização, através de categorias de teor "caracteriológico", desses aspectos e comportamentos, quando então dão lugar à pura função referencial (3º ato).

APÊNDICE

O Beijo no Asfalto: tragédia carioca em três atos

PERSONAGENS:
Uma prostituta
O investigador Aruba
O repórter Amado Ribeiro
Um fotógrafo
O delegado Cunha
Aprígio
Selminha
Dália
Comissário Barros
Arandir
D. Matilde
Werneck
Pimentel
D. Judith
A viúva
O vizinho

1º ATO
1º quadro – Delegacia – Sala do delegado Cunha.
2º quadro – Casa de Selminha, no Grajaú.
3º quadro – Delegacia – Sala do comissário Barros.
4º quadro – Casa de Selminha – mesmo cenário do 2º quadro.

2º ATO
1º quadro – Casa de Selminha, no Grajaú – mesmo cenário do 1º ato (quadros 2º e 4º).
2º quadro – Escritório da firma onde Arandir trabalha.

3º quadro – Casa de Selminha – mesmo cenário do 1º ato (quadros 2º e 4º), 2º ato (quadro 1º).
4º quadro – Casa de Selminha – quarto de dormir.

3º ATO
1º quadro – Casa na Boca do Mato.
2º quadro – Casa de Selminha – mesmo cenário do 1º ato (quadros 2º e 4º), 2º ato (quadros 1º e 3º).
3º quadro – Quarto do Repórter Amado Ribeiro, de *Última Hora*.
4º quadro – Casa de Selminha – mesmo cenário do 1º ato (quadros 2º e 4º), 2º ato (quadros 1º e 3º), 3º ato (quadro 2º).
5º quadro – Quarto do hotel.

Notas

[1] De acordo com Rosenfeld (1976: 45), "[...] a grande obra de arte literária (ficcional) é o lugar em que nos defrontamos com seres humanos de contornos definidos e definitivos, em ampla medida transparentes, vivendo situações exemplares de um modo exemplar (exemplar também no sentido negativo). [...] São momentos supremos, à sua maneira perfeitos, que a vida empírica, no seu fluir cinzento e cotidiano, geralmente não apresenta de um modo tão nítido e coerente, nem de forma tão transparente e seletiva que possamos perceber as motivações mais íntimas, os conflitos e crises mais recônditos na sua concatenação e desenvolvimento". Antônio Cândido (1976: 65) conduz a reflexões semelhantes em "A Personagem do Romance", ao perceber na obra literária a capacidade de comunicar "um conhecimento mais completo dos seres", devido à lógica, simplificação e coerência de que os seres fictícios, concretizados em personagens, são dotados.

[2] A relação de todos os personagens e o sumário dos atos que compõem a peça se encontram no final do texto. Sua leitura facilitará o acompanhamento da análise que se segue.

[3] Para as definições de índice, ícone e símbolo, ver Peirce (1990:63-76).

[4] Amado, em cena do 2º ato, coage a viúva, através de ameaças, a reconhecer a foto de Arandir publicada no jornal e a prestar as declarações que se seguem. (Cena do velório.)

[5] Gilete: "M. Bras., Chulo. Indivíduo sexualmente ativo e passivo". *Dicionário Aurélio*.

[6] Este "sentir-se obrigada", por sua vez, fornece ao relato uma fonte a mais de autoridade. Alguém que se vê, por "força das circunstâncias", obrigada a aceitar coisas tidas como "desagradáveis" e de "difícil aceitação", acaba por conferir a essas "coisas" uma aura de verdade a partir do momento em que justifica e define desse modo sua aceitação dos fatos – o que faz Selminha em seu diálogo com Dália (ver Smith 1978).

Capítulo 3

Jakobson a bordo da sonda espacial Voyager

Jayme Moraes Aranha Filho

Costumo deixar o meu computador pessoal permanentemente ligado. Sempre que está ocioso, entra em ação um pequeno programa do tipo "protetor de tela", o qual se dedica a analisar uma pequena parcela dos dados coletados regularmente pelo radiotelescópio de Arecibo, procurando detectar padrões de sinais que possam representar a emissão de uma civilização extraterrestre. Quando termina sua tarefa, o programa se conecta automaticamente à internet, entrega seus resultados e recebe um novo bloco de dados brutos a analisar.

Não se trata de uma mera curiosidade, mais um programinha de fantasia para enfeitar o desktop. Ele executa efetivamente parte do processamento científico do rastreamento do céu, é coordenado por cientistas respeitados, e a sede do projeto, na Universidade da Califórnia, depende da oferta de "tempo de processamento voluntário" dos seus associados para poder analisar a enorme quantidade de dados gerada todos os dias pelo maior radiotelescópio do mundo.

Qualquer um que possua um micro e acesso à internet pode cadastrar-se no projeto, e passar a participar coletivamente do esforço de busca pelo sinal que pode provar se existem ETs. A rede já possui quase 2,5 milhões de membros cadastrados, metade deles norte-americanos, 31 mil somente no Brasil (em novembro de 2000).

O projeto SETI@HOME é uma das muitas iniciativas científicas recentes de investigar a possibilidade de existência de vida inteligente em outros planetas[1]. Em todas as suas formulações, a questão da possibilidade de estabelecer comunicação com outras espécies é fundamental. Este ensaio analisa como é concebida esta comunicação, tomando algumas de suas iniciativas paradigmáticas, as tentativas de estabelecer contato através da procura por ou do envio de uma mensagem interestelar.

Transmito logo existo

A noção de que outros planetas talvez sejam habitados, formulada de diferentes maneiras, é um tema recorrente na história das concepções cosmológicas. Ainda que não seja nova, o modo como se coloca hoje a questão não data de mais de meio

século. Em vez de recorrer à especulação ontológica e a argumentos dogmáticos e teológicos, como noutras épocas – p. ex., a cosmogonia newtoniana de Kant (1984) –, atualmente fala-se em constatar *experimentalmente* se os tais seres de fato existem, e toda a discussão versa sobre métodos para, caso existam, estabelecer *comunicação* efetiva com eles. Hoje em dia, para se pensar o extraterrestre, deve-se buscá-lo na interseção onde a busca por evidência empírica encontra o vínculo de comunicação.

Filósofos e historiadores da ciência[2] já estabeleceram que discussões sobre a existência de seres, em algum nível comparáveis aos humanos, vivendo em outros planetas, datam pelo menos do helenismo, mas tornaram-se um tema quase obrigatório dos modelos cosmológicos desde a revolução copernicana: o descentramento do mundo (ou melhor, o "desterramento" do centro do universo) e o rebaixamento do status da Terra a mero planeta equivalente a tantos outros, obrigaram a que se considerasse a possibilidade de haver "outras humanidades" em outros globos.

A partir de meados do século XIX, o processo de laicização da temática acelerou-se. Questões teológicas e dogmáticas adquiriram tons materialistas. Com o darwinismo, saber qual o lugar do homem na criação se transfigurou em localizar a sua posição na corrida evolutiva – ou, mais recentemente, se a "evolução terrestre" é a norma ou uma singular exceção no Universo. Os alienígenas deixaram de ser imaginados entre anjos e demônios, e tornaram-se espécies vivas de uma biologia exótica, surgida independentemente.

Modernamente, controvérsias abstratas sobre a existência de "habitantes de outros planetas", argumentos especulativos em prol da sua viabilidade ou impossibilidade, têm sido reformulados em termos das possibilidades de comunicação com as supostas civilizações extraterrestres. Já na segunda metade do século passado, em meio à polêmica sobre os "canais marcianos", alguns eminentes cientistas propuseram métodos de produzir sinais que pudessem ser avistados por alguém situado em Marte: uma floresta quilométrica cortada no formato de um triângulo retângulo (Gauss); a construção de um canal no Saara na forma de um círculo ou quadrado, a ser abastecido com querosene e incendiado (Littrow); espelhos parabólicos usados como farol (Cros); uso de todas as luzes da cidade de Londres, orquestrando *blackouts* intermitentes para cifrar mensagens (Haweis). Não faltaram, tampouco, os que chegaram a observar sinais provindos de Marte: Mercier (1899) afirma ter visto luzes noturnas no planeta; Tesla (1901) e Marconi (1920) alegam ter captado sinais de rádio extraterrestres[3].

A grande guinada, consolidada com a publicação do artigo original de dois astrofísicos na *Nature* (Cocconi e Morrison 1959)[4], ocorre quando a própria questão da existência se torna passível de ser *decidida por um experimento*: através de meticulosa observação empírica radioastronômica. Segundo a versão dominante, teríamos alcançado patamar tecnológico capaz de ouvir os barulhos dos vizinhos. Poderíamos, talvez, até mesmo entrar na conversa, reunirmo-nos a uma imaginada "comunidade galáctica".

Invoca-se uma espécie de princípio cartesiano às avessas para aplacar a dúvida ontológica alienígena: se eles emitem, logo existem. Existem e pensam e falam e manipulam. Um fenômeno teoricamente plausível, mas baseado em suposições muito incertas, torna-se testável quando formulado como um problema de tráfego de mensagem, pois o *aspecto fático* de toda comunicação serve como teste de existência: o fato de estarem no canal, de conseguirmos detectar suas emissões, implica obviamente que haja alguém lá transmitindo.

Por outro lado, as clássicas discussões teóricas sobre a possibilidade de existência tenderam a assumir a forma de um método de calcular sua *probabilidade*, uma estimativa do número de ETIs existentes. A fórmula mais consagrada para este cálculo foi proposta por Drake no início dos anos 60, e ficou conhecida como "equação de Green Bank"[5]. É, basicamente, a multiplicação de uma série de probabilidades parciais, cada uma das quais avalia as chances do desenvolvimento de uma das condições que concorreriam para o surgimento de uma civilização como a nossa. Como já observamos em outra ocasião (Aranha Fº. 1990), tal fórmula condensa toda uma cosmologia evolucionista, descrevendo a ordem do mundo, estabelecendo uma hierarquia entre seres e fenômenos, saberes e valores. É essa cosmologia que permeia todo o investimento ETI.

É bom não esquecermos que é nesse período (anos 50/60) que se inicia a exploração espacial (satélites de comunicação, corrida à Lua), a ficção científica torna-se definitivamente um gênero aceito pelo grande público, e, em especial, surgem os OVNIs (objetos voadores não-identificados). Com predominância nos EUA, mas um tanto por toda parte e causando sensação na mídia, proliferam testemunhos da aparição de discos voadores, relatos semi-religiosos de "contatados" que afirmam ter estado face a face com alienígenas, viajado em suas espaçonaves, até mesmo se envolvido em imbróglios sexuais com os estranhos; multiplicam-se associações reunindo pesquisadores amadores para a investigação das ocorrências do fenômeno que as "autoridades" e "militares", supostamente, tentariam ocultar. Convertido à nova crença do terceiro milênio, todo cidadão ocidental passa a olhar o céu com novos olhos, pois a qualquer momento poderia ser ele também mais uma testemunha da chegada dos seres "do espaço sideral". Como dizia o *slogan*: "Eles já estão entre nós."

A matriz do campo ETI

Baseados na agenda de Cocconi e Morrison, os projetos científicos de vasculhamento radioastronômico do céu em busca de um sinal inteligente (SETI – *Search for ExtraTerrestrial Intelligence*) sucedem-se desde 1960[6]. A própria NASA chegou, durante um período, a montar um programa com pretensões à exaustividade, iniciado em 1992 (significativamente no bojo das comemorações dos quinhentos anos de Colombo), mas interrompido poucos anos depois por escassez de verbas. No momen-

to, há vários projetos em curso, cobrindo diferentes regiões e janelas do espaço pesquisável. Entre eles, o mais visível – devido à sua capilarização em redes de cômodo engajamento voluntário – é o projeto SETI@HOME antes mencionado.

Por outro lado, em oportunidades especiais, e de modo marcadamente ritual, alguns dos mesmos cientistas envolvidos com a SETI, e patrocinados pela mesma NASA, elaboraram mensagens a serem enviadas ao espaço, destinadas a alguma eventual civilização extraterrestre que estivesse atenta para recebê-las (sondas Pioneer – 1972/73, reinauguração do radiotelescópio de Arecibo – 1974, sondas Voyager – 1977). Podemos reunir e ordenar essas várias concepções e iniciativas práticas de tentar estabelecer contato com os extraterrestres em um único quadro, a nossa "matriz de comunicação extraterrestre":

	RECEBER	ENVIAR
RADIOASTRONOMIA	SETI (1959-)	Arecibo (1974)
ASTRONÁUTICA	UFO (1947-)	Pioneer (1972), **Voyager** (1977)

As colunas discriminam a posição terrestre no circuito de comunicação com os extraterrestres: ou cabe-nos *receber*, tentar captar uma mensagem (SETI), quem sabe até flagrar uma tímida delegação enviada pela civilização extraterrestre com o fito de contatar-nos (UFO); ou partimos para a iniciativa de *enviar*-lhes uma mensagem (Arecibo[7]), talvez até uma sonda de pesquisa (Pioneer, Voyager), destinada a encontrá-los e convidá-los ao contato. Cada coluna define a quem cabe a autoria da mensagem, a iniciativa primeira da comunicação e a posição no circuito de troca: tomadores ou doadores.

Já as linhas discriminam as tecnologias envolvidas, o que não é uma distinção desimportante ou meramente técnica, pois representa uma diferença fundamental no modo de travar comunicação: através da *radioastronomia*, trocam-se apenas sinais (há um mínimo de materialidade no meio transmissor, no suporte da comunicação); na *astronáutica*, o próprio emissor (ou um seu duplo, um robô, uma máquina, uma nave) desloca-se até o interlocutor, procura-o diretamente, como portador da mensagem, um embaixador. Neste último caso, a comunicação é uma visita, um encontro, e a presença física do emissário, o seu próprio corpo, adquire função de mensagem.

A ufologia – a crença de que deve haver espaçonaves de civilizações extraterrestres visitando nosso planeta – teve uma curta e polêmica trajetória acadêmica e foi praticamente excluída do meio científico no final dos anos 60, após vinte anos de programas oficiais de pesquisa inconclusivos. Ela sobrevive sustentada por grupos de pesquisadores amadores e associações paraacadêmicas. Por outro lado, outras iniciativas alcançaram maior prestígio, tanto acadêmico como de público em geral, no final dos anos 70, e desde então tenderam a se consolidar como ramo legítimo de pesquisa científica, e aos poucos vêm se institucionalizando e profissionalizando.

SETI e ufologia tenderam a se afastar, seguindo a linha que separa a legitimidade acadêmica das alegações das paraciências. Ufologistas criticaram as mensagens enviadas pela NASA para possíveis ETIs nas sondas espaciais, acusando a iniciativa de cínica e hipócrita, pois ela se recusava a admitir a evidência de que os extraterrestres já se encontram em nosso planeta. Por outro lado, os advogados da SETI, na sua campanha para obter apoio oficial para os seus programas de pesquisa, não se cansam de vir a público elucidar seus propósitos estritamente científicos, frisando não ter nenhuma relação com qualquer especulação ufológica – eventualmente acusada de charlatanismo ou misticismo[8].

As iniciativas experimentais SETI e as mensagens enviadas, em contraste com a proposta ufológica, configuram uma rede coesa: são promovidas pelos mesmos atores, baseadas em uma mesma articulação de idéias e argumentos, amparadas pelo mesmo gênero de instituições. Chamarei a estas últimas iniciativas, excluída a ufologia, de COMPLEXO ETI (hachurado no quadro). Ele é o nosso objeto de atenção aqui.

Comunicação sem interlocutor

Aceitemos a representação "nativa" e tentemos levar a cabo uma análise do COMPLEXO ETI como um evento de comunicação. Logo de início, estancamos em um impasse: há apenas um ator em cena, o lugar do interlocutor está vazio. O circuito não chega a fechar-se: ou doa sem esperar retorno, ou, não obstante o crescente esforço, não consegue receber, nunca encontra a suposta mensagem. O outro, insistentemente mudo, permanece apenas postulado, imaginado. O COMPLEXO ETI sofre dessa carência estrutural, mas também define-se por ela. Ora, mas é sabido que não pode haver processo comunicativo nessas circunstâncias: por definição, ele exige a presença e o laço de no mínimo dois interlocutores. Nas palavras de Jakobson, "Qualquer discurso individual supõe uma troca. Não há emissor sem receptor" (1971: 22)[9].

Jakobson termina a frase jocosamente: "Exceto, é claro, quando o emissor é um doente mental ou um bêbado." (Ao que poderíamos acrescentar, agora, "ou um cientista da NASA".) Mas detenhamo-nos na anedota, vamos levá-la a sério. O psicótico delirante e o bêbado chato são dois casos em que se termina "falando sozinho" por distúrbios da comunicação originados no emissor: um porque, em virtude de uma disfunção do teste de realidade, alucina ouvinte aonde não há; o outro porque, comportando-se no limite de uma sociabilidade expansiva, torna-se companhia desagradável, levando todo ouvinte potencial a evitá-lo. São situações em que se fala sozinho por deficiência funcional, por alguma perturbação que prejudica o uso normal da linguagem como meio de comunicação.

Mas há outras situações em que a linguagem é plenamente utilizada, em que se encena um ato de comunicação genuíno e, não obstante, parece contar com apenas um locutor. E não são necessariamente "disfunções" ou "deficiências", a linguagem

não opera aí desfalcada e desmerecida. Ao contrário, ela comparece em uma situação nobre, valorizada, reconhecidamente investida de todo o seu poder e eficácia. Referimo-nos à função da linguagem no *ritual*[10]. Não é difícil constatar que em certos procedimentos *mágicos*, e mais familiarmente nas orações, o emissor enuncia mensagens – lamentos, súplicas, encantamentos, promessas – dirigidas a um destinatário que não se tem a menor garantia de estar presente, sequer se existe algures. É claro que o fiel está convencido da sua existência, e somente um observador exterior, ceticamente encharcado em niilismo, pode dela duvidar. No entanto, o próprio crente nunca pode estar plenamente seguro da eficácia do seu clamor, nunca está certo se a sua prece foi ouvida, não tem como saber se o seu pedido será atendido, se a sua oferenda foi aceita, se a sua magia funcionará. Ele não tem meios de confirmar se a mensagem que enviou alcançou o destinatário, se atraiu-lhe a atenção, se o comoveu: falta-lhe o *feedback* fático.

É de novo Jakobson (1960: 126) quem sugere como interpretar a função da linguagem nos ritos de magia: "A função mágica, encantatória, é sobretudo a conversão de uma 'terceira pessoa' ausente ou inanimada em destinatário de uma mensagem conativa."[11] Não é apenas um papel talvez restrito ou deslocado da linguagem no ritual que está em jogo: é o ato ritual na sua totalidade que parece poder ser interpretado como um evento de comunicação, mesmo quando o destinatário não é um sujeito no mesmo sentido que o emissor. Jakobson sugere que é exatamente nessa improvável substituição – uma não-pessoa ocupando o lugar estrutural do destinatário – que reside a condição comunicativa da *performance* ritual mágica e a raiz da sua eficácia.

Retornemos ao COMPLEXO ETI. Aqui, a peculiaridade é que não há ainda comunicação propriamente dita. Idealiza-se uma espécie de mito de primeiro contato entre civilizações absolutamente estranhas. O parceiro não está presente, mas acredita-se que exista. Mais precisamente: baseando-se em concepções cosmogônicas, estima-se o seu número, calcula-se a sua probabilidade, a freqüência da sua distribuição. Nada mágico ou sobrenatural, não é considerado um ser "do outro mundo", que viveria interferindo no curso do nosso por piedade, capricho ou malvadeza; nem deus nem demônio, mas apenas um ser equivalente, originado noutro lugar, um vizinho galáctico absolutamente sem "laços de sangue", e que igualmente nos ignora. Um afim ou inimigo em potencial.

Na medida em que, por definição, o suposto parceiro não compartilha de nenhum código prévio comum, encena-se também uma espécie de "mito do início da linguagem", da formação dos primeiros balbucios entre falantes a partir do silêncio pregresso. O arquivo etnográfico coleciona a descrição de inúmeras cosmogonias que tratam da origem da raça humana, desde um mundo primevo, compartilhado em igualdade por diversos seres falantes, e que em um momento heróico se rompe, separando homens, deuses, animais, com a irremediável perda da linguagem utópica comum. Inversamente a esses mitos da babelização ou "da perda do contato" original de

sociedades tradicionais, a problemática ETI representa um mito da virtual inauguração de contato – da recente espécie humana com outra especular, ainda inteiramente desconhecida, mas prevista, plausível, interpelada, buscada.

A carência estrutural do COMPLEXO ETI, o interlocutor ausente, que inicialmente parecia ser um impedimento intransponível, descartando qualquer abordagem do fenômeno como evento de comunicação, acaba provando-se um caso privilegiado de como a comunicação pode servir de modelo para compreender crenças e atos humanos – mesmo os mais caracteristicamente científicos. É aqui que a análise formal que Jakobson propôs do ato de comunicação em geral pode ser útil (cf., esp., Jakobson 1960). Distinguindo os vários fatores que concorrem simultaneamente numa situação comunicativa, e a sua articulação hierárquica, permite-nos localizar precisamente a assimetria, e determinar como as funções da linguagem se articulam para suprir a carência, de que maneira elas se compõem de modo a fazer dessa carência a mola propulsora de toda uma agenda científica, mas também mitológica e ritual.

As seis orientações do ato de comunicação

Jakobson é daqueles que nunca se conformaram com certa tradição da filosofia e da psicologia de considerar que a única função própria da linguagem é a representação ou referência – descrever realidades. Afastando-se também de um certo saussureanismo ingênuo, e das dificuldades derivadas de uma dicotomia demasiado rígida entre *langue* e *parole*, empenhou-se em considerar a diversidade dos determinantes lingüísticos envolvidos nas circunstâncias do ato de comunicação, apoiando-se para tanto em, pelo menos, duas outras tradições semióticas: a filosofia da significação de Peirce e os aspectos qualitativos da teoria matemática da comunicação. Seguindo Bühler, adotou inicialmente o modelo triádico, no qual, além do papel de representação do mundo, a linguagem pode expressar a atitude moral ou psicológica daquele que fala, ou ainda pode invocar diretamente o destinatário, como um apelo ou um imperativo. A essas três orientações distintas e complementares do ato de significar[12], Jakobson acrescenta outras três: a voltada à manutenção do contato (função fática, *d'après* Malinowski 1930), ao estabelecimento do código (função metalingüística), à estetização da mensagem (função poética).

CONTEXTO • *referencial*
MENSAGEM • *poética*
REMETENTE • *emotiva* — — — — — — DESTINATÁRIO • *conativa*
CONTATO • *fática*
CÓDIGO • *metalingüística*

Fatores e *funções* constitutivos de todo processo de comunicação, segundo Jakobson (1960)[13].

Nenhum dos seis fatores pode faltar em qualquer ato de comunicação. Do mesmo modo, as seis funções não são mutuamente excludentes, ao contrário, são complementares, e devem estar sempre presentes. O que varia, caracterizando os diversos usos da linguagem, é a relação que as seis estabelecem entre si, constituindo uma articulação hierárquica e estratificada (Jakobson 1960: 123, 129). A combinatória das composições funcionais permitiria elaborar uma tipologia estrutural dos modos de comunicação – o que Jakobson parece sugerir quando classifica os gêneros de poesia clássica segundo a dominância funcional[14].

Receber

Situando nossos atores no esquema, descobrimos que, na SETI, somos receptores afoitos, e na Voyager, emissores românticos. A assimetria do circuito – a ausência estrutural do parceiro de comunicação – leva-nos a esperar que, de todas as funções operantes em um circuito de comunicação, a função *fática* seja aqui a predominante. Se o contato ainda não foi estabelecido, tentar alcançá-lo, verificar se ele pode ser obtido, deve ser o centro de toda atividade comunicativa do momento.

Como descrito antes, a busca por emissões ETI pretende-se um experimento científico, capaz de apurar se "eles" existem. Antes de "abrir" a mensagem extraterrestre, o que pretendem é apenas recebê-la, meramente detectar o sinal. Da comunicação, contentam-se apenas com "estabelecer o contato". Pois é o que basta para se obter prova irrefutável da existência de um interlocutor.

Não que não interesse compreender o que diz a mensagem alienígena. Mas o seu conteúdo é como um ganho suplementar, com que se preocupar apenas depois de obtido sucesso na busca. Alguns especialistas em criptoanálise chegam mesmo a considerar que, uma vez detectada, e por mais enigmática que pareça à primeira vista, uma tal mensagem quase certamente findaria sendo decodificada (cf. Deavours 1987; Minsky 1987). Argumentam que o difícil mesmo não é traduzir a linguagem estranha, mas reconhecê-la, perceber onde ela está escondida no meio de tanto ruído[15].

Era de se esperar que a função *fática* fosse não apenas a dominante, mas a *única* função do processo de comunicação efetivamente presente. Procurar o sinal, antes verificar minuciosamente se há sinal, se existem "addressers out there". E só. Afinal, o que poderia haver além disso, se a comunicação sequer começou? Se ainda não se confirmaram as condições mínimas necessárias para estabelecê-la? Mas não é o que ocorre. Para que a própria função *fática* possa operar, é preciso fazer apelo desde o início a outras funções da comunicação.

Embora identifique com argúcia as diferentes funções concorrentes, o modelo de Jakobson nos dá poucos subsídios para visualizar o desenrolar de uma relação comunicativa, a rotina do seu desdobramento no tempo, o fato de que ela costuma seguir alguns passos relativamente formalizados, ritualizados. Por exemplo, os mo-

dos, um tanto convencionais, de iniciar e finalizar uma conversação. No caso do COMPLEXO ETI, encontramos uma série de procedimentos e rituais destinados a iniciar a comunicação, portanto, prévios e preparatórios ao ato mesmo de comunicar. O surpreendente é que muitos dos fatores da comunicação já parecem em alguma medida influenciar o comportamento dos atores, antes mesmo da comunicação efetiva haver sido estabelecida. Há uma espécie de efeito *antecipado* do conjunto das funções comunicativas, *antes* da troca se dar, mas preparando-a, propiciando-a, criando as condições adequadas para que se dê.

Ímpeto de busca (função conativa)

Por que procurar? De onde se origina a motivação, a justificativa para mobilizar esforço de busca tão incerta? Em condições normais, cabe ao emissor utilizar um canal que tenha certeza atingirá o destinatário, escolher um meio garantido de chamar-lhe a atenção, para trazê-lo ao diálogo. Mas aqui, antes de ser despertado por qualquer manifestação de algum possível emissor, é o receptor quem toma, por conta própria, a iniciativa de procurar emissores potenciais, empenha-se em "prestar atenção". A virtualidade de uma mensagem ETI "a caminho" parece ter, por antecipação, um efeito invocativo, senão imperativo sobre o receptor humano: que ele urgente construa e erga ouvidos eletrônicos para o cosmos. Com algum abuso do termo, e invertendo a ordem natural, podemos dizer que é esse efeito conativo antecipatório e "fantasmático" da comunicação ETI que mobiliza o esforço receptor na busca pelo sinal.

Poço d'água (função referencial)

Em que direção procurar? A resposta óbvia tem sido começar pelas estrelas mais próximas da classe do Sol e depois estender a todo astro observável. Pode estar em qualquer parte. Do mesmo modo quanto à faixa de freqüência de rádio a escutar: sintonizar inicialmente nas freqüências supostamente preferenciais e depois ampliar para todo o espectro do rádio. Pode estar emitindo em qualquer estação do *dial* interestelar. O número de possibilidades é tão astronômico (concedam-me a redundância), e tão limitados os recursos e a capacidade técnica para examiná-las, que é preciso fazer restrições na ambição de exaustividade. Ao menos ordenar prioridades de busca.

É nesse ponto que se faz apelo a critérios explicitamente *antropomórficos*[16]. Por exemplo: entre as freqüências consideradas "mais prováveis", há algumas conhecidas no meio SETI por "freqüências mágicas". A mais paradigmática é a faixa apelidada de "*waterhole*" (poço d'água): o intervalo do espectro entre a freqüência de emissão do hidrogênio neutro (H) e a da hidroxila (OH-), justo os derivados da de-

composição da molécula da água. Por coincidência, essas freqüências se situam próximas uma da outra, e na faixa de menor ruído no espectro de ondas curtas. É uma faixa "tecnicamente" boa para emissão, mas é também uma faixa *semanticamente marcada*. Ela possui uma associação natural – indéxica, para usar o termo peirciano – com os elementos componentes da água, solvente básico de todas as formas de vida terrestres.

Vários envolvidos nos projetos SETI propuseram que as peculiaridades da faixa de emissão dos componentes da água levariam um emissor desconhecido a preferi-la, na falta de outra melhor, como marcador de identidade na escolha do canal de transmissão. Determinado por coincidências arbitrárias das constantes físicas, e portanto universal, mas com significação especial para os seres vivos terrestres devido às peculiaridades da sua bioquímica, o "*waterhole*" seria uma espécie de faixa transcendental para os seres baseados na água.

Assim, a escolha e confirmação do canal de transmissão (função fática) apóia-se na *referência* indireta à realidade extralingüística e ao contexto do interlocutor. E carrega também algo de função *poética*, em virtude de uma certa paronomásia da escolha: assim como a poesia explora interferências entre os planos do som e o sentido, da materialidade fonética às significações fonológica e semântica, a preferência pela faixa do "poço d'água" pede emprestado a uma mediação de sentido para estabelecer o suporte físico da comunicação[17].

Depuração de "UROs" (metalingüística)

O ponto mais crítico, no entanto, é quanto ao que procurar. Mais do que quantitativo, o problema aqui é qualitativo. Procura-se um sinal peculiar, exótico, algo que não possa ser atribuído a uma fonte emissora natural. Toda a problemática SETI converge para a questão de determinar o signo de identidade, o traço distintivo objetivo de todo e qualquer sinal inteligente de comunicação.

O espectro eletromagnético astronômico está repleto de emissões. Praticamente todo astro emite em inúmeras freqüências e amplitudes. No universo, o comum não é o silêncio, mas o ruído. Para receber um sinal específico, é preciso antes saber detectá-lo, i. e., distingui-lo da babel das outras recepções. A pesquisa SETI é concebida como um enorme garimpo, exige uma técnica de reconhecer e separar possíveis, porém raras, pepitas misturadas em montanhas de cascalho. É preciso possuir uma chave, um critério incontestável que permita discriminar qualquer emissão "inteligente" do mero e farto ruído estelar. Mais uma vez é preciso postular, desta feita em termos radioastronômicos, o traço distintivo entre cultura e natureza.

Para os participantes da iniciativa SETI, tal critério deriva da *convicção sobre a peculiaridade ostensiva de qualquer sinal codificado*: toda emissão "inteligente" e "comunicativa" deve, por definição, estar cifrada segundo um código bem definido,

capaz de portar informação referencial e passível de decodificação. Por isso, uma série de considerações sobre as condições necessárias para estabelecer um canal e um código minimamente eficiente passa a ser crucial, pois serão essas constrições, e apenas elas, que permitirão reconhecer o sinal. É desse modo que, para realizar a função fática, é preciso recorrer finalmente à *metalingüística*.

Os proponentes da SETI crêem que se pode perceber o caráter codificado de uma emissão, mesmo que não se consiga depois decifrá-la, mesmo desconhecendo absolutamente o código. Isto porque todo código deve obedecer a algumas características formais inevitáveis. Uma mensagem codificada deve possuir um formato externo, uma inscrição material que permita identificá-la, independente do conteúdo que porte: ela ostenta a marca inocultável que um código simbólico, qualquer código, necessariamente lhe imprime.

Os critérios aventados para selecionar os sinais candidatos podem ser reunidos grosso modo em duas categorias, que chamaremos de os negativos e os positivos. Negativos são os que definem o sinal pela sua estranheza: padrões diferentes de tudo que se conhece e que não se consegue explicar como originado de fonte natural ou proveniente de artefatos humanos. É uma categoria residual, o que sobrou de insólito ou não-identificado do material coletado após a eliminação de todas as demais fontes conhecidas. Os fenômenos discriminados dessa maneira correspondem, em termos radioastronômicos, ao lugar ocupado pelos UFOs em relação aos fenômenos do espaço aéreo terrestre. Poderíamos, por analogia, chamá-los de "UROs", ou "ORNIs", objetos radioemissores não-identificados[18].

Há, por outro lado, critérios positivos, os que reivindicam características precisas que o sinal deve possuir para que seja carreador de comunicação. Tais critérios derivam basicamente de postulados da teoria da informação e da engenharia de telecomunicações. Necessariamente antropomórficos, já que selecionam os sinais mais parecidos com os que estamos habituados a usar em telecomunicações, mas que, no entanto, não tenham origem em interferência terrestre.

Para servir com alguma eficiência como canal de transmissão, um sinal deve obedecer a uma economia rigorosa de traços diferenciadores: o mínimo de consumo de energia na produção do sinal (estreita largura de banda, estreito feixe de emissão), o mínimo de variação sobre uma norma constante, constituindo alguns poucos elementos de diferenciação, os correspondentes dos "traços distintivos diádicos" de um código arbitrário. A padronização do sinal e a otimização da sua capacidade de portar informação simbólica conferem-lhe o caráter inconfundível de uma ferramenta, um instrumento desenhado especificamente para o exercício de uma função intencional. E a função é comunicar.

O critério mais amplamente adotado – o mais evidente, e o mais fácil de ser usado – é o da estreita largura de banda: um sinal concentrado em uma determinada freqüência, com pouca variação no comprimento da onda de emissão (portanto, pou-

co desperdício de energia). O análogo, no espectro eletromagnético, ao tom puro, fundamental, em acústica. Na verdade, todas as fontes naturais conhecidas que emitem ondas eletromagnéticas, fazem-no simultânea e generosamente em uma larga faixa de freqüências, borrando copiosamente o espectro, dispersando enormes quantidades de energia sem modulação.

Espreita e farol (função expressiva)

Conjecturando sobre as motivações do emissor, a SETI cogita sobre dois tipos de sinal que poderiam ser captados. Em primeiro lugar, flagrar casualmente um sinal local, usado por ETI em suas telecomunicações intracivilizatórias – o análogo das emissões de rádio, radar, televisão, enfim telecomunicações terrestres, que já formam uma esfera de mais de 50 anos-luz ao redor da Terra, uma "onda de divulgação" a expandir-se e denunciar a nossa presença. Em segundo lugar, receber um sinal enviado intencionalmente para chamar a atenção e inaugurar contato com outra civilização – o análogo da mensagem enviada em 1974 pelo radiotelescópio de Arecibo. O primeiro tipo de escuta foi apelidado "*eavesdrop*"; o segundo, "*beacon*".

Quanto ao *eavesdropping*, ele não exige das ETIs nenhuma intenção comunicativa. Na verdade, estaríamos apenas observando seus ruídos – como se pode igualmente gravar o som de pássaros ou observar chimpanzés em seu ambiente natural. Tudo que é preciso é que eles sejam usuários de alguma tecnologia radioastronômica, que estejam fazendo um pouco de "barulho" em ondas curtas. Não é preciso que imaginem que há uma outra civilização perscrutando-os. Já a existência de um sinal do tipo farol exige que mergulhemos em suposições sobre as intenções do emissor, suas motivações para entrar em contato. É preciso supor uma mensagem propositadamente dirigida a nós. Tais suposições, necessárias à possibilidade do contato, fazem apelo ao que Jakobson chamaria de *função expressiva*.

Alarmes falsos

O esforço para lidar com a distinção entre sinal natural e sinal cultural, estabelecer o critério decisivo capaz de separar os dois sem ambigüidades, surge em toda a tensão do seu caráter precário e indecidível nos casos chamados de "alarmes falsos". São sinais captados que, em um primeiro julgamento, foram considerados fortes candidatos a ser o sinal tão procurado: a emissão ETI. Durante um certo período há euforia e disputa. Posteriormente, no entanto, concluem tratar-se de um equívoco: um defeito no equipamento, uma interferência terrestre, um fenômeno natural mal interpretado, uma observação aberrante isolada que não se conseguiu reproduzir.

Tais eventos, longe de serem exceções ocasionais, são recorrentes, pois estão na natureza mesma da proposta SETI: todo registro atípico deve ser considerado candi-

dato ao heureca, até prova em contrário. Achados negativos parciais nada provam, e, como basta um único evento positivo (nunca obtido) para decidir a principal questão – a existência ETI –, há uma sobrecarga de atenção e expectativa sobre cada achado potencial[19].

Os pesquisadores SETI dedicam o seu tempo a tentar fabricar um único exemplar do fato que bastaria para provar suas suspeitas. O trabalho de fabricação segue uma cadeia que se inicia com a coleta sistemática de dados, varrendo regiões do céu e do espectro radioastronômico e armazenando essas leituras em arquivos digitais; analisar os dados, submetendo-os a algoritmos computacionais de triagem e busca por padrões; separar as aberrações como possíveis candidatas e então se empenhar obsessivamente em prová-las quer como banalidades, quer como artefatos. Tal como ocorre com as pesquisas ufológicas, a proliferação de casos ambíguos é inevitável[20]. A expectativa de encontrar o fato "puro", incontestável, que preencha todos os critérios antecipados pela conjectura teórica, mantém a usina de catalogação-triagem-desqualificação em movimento. Os alarmes falsos permitem testemunhar de forma exemplar as tensões que orientam os pesquisadores a traçar a fronteira que definiria o sinal ETI.

Um dos casos mais célebres deu-se em 1967: astrônomos ingleses detectaram casualmente um sinal extremamente forte, regular e intermitente. O *staff* do observatório logo desconsiderou o registro aberrante, julgando-o obviamente interferência de algum artefato terrestre. Mas uma jovem astrônoma assistente levou-o a sério. Passou a monitorar o sinal, estabelecendo que provinha decididamente de uma fonte extra-solar. Um furor correu o meio radioastronômico. Informalmente já se chamava o objeto de LGM (iniciais de "little green man"[21]). A descoberta não foi publicada por quatro meses, enquanto observações mais minuciosas confirmavam o achado.

Para decepção de muitos, e alívio de outros, o sinal não correspondeu a todos os requisitos de uma emissão artificial. Era exageradamente intenso (a energia emitida era maior que a de toda uma estrela), cobria toda a banda do espectro (não economizava energia emissora, concentrando-se apenas em uma faixa), e, pior, mantinha-se rigorosamente regular. Não havia a menor variação na mecânica repetição dos rápidos pulsos; como um relógio, como o ciclo inabalável de um cristal. Posteriormente, concluiu-se se tratar de um novo tipo de astro, previsto teoricamente mas ainda não observado: foi o primeiro pulsar (estrela de nêutron de rápida rotação) de uma lista hoje extensa e ainda em franco crescimento[22].

O "caso LGM" leva-nos a propor que tanto o excesso quanto a carência de irregularidades acabam caracterizando emissões de fenômenos naturais: o ruído branco usual de estrelas, o tic-tac preciso dos pulsares; a rocha e o cristal. Procura-se a linguagem articulada, mesmo a alienígena, em algum ponto entre os dois, como uma anomalia intermediária: sobre uma base regular, um estreito sistema de variações[23].

As seis orientações comunicativas da SETI

Recapitulemos. Vimos como a estratégia de um experimento para verificar a existência de ETIs se baseia na função *fática*, o sucesso em estabelecer contato, detectar um sinal comunicativo produzido por ETIs. Sugeri que os pretensos receptores – os humanos – se comportam como se já sofressem, por antecipação, um *efeito conativo* da mensagem, uma pressão fantasmática de presença, obedecendo a uma espécie de apelo para captá-la, uma urgência em procurá-la. E demonstrei que o único modo de realizar a operação fática, a triagem dos sinais em busca do contato, é através do recurso à função metalingüística: extrair de uma reflexão sobre as características necessárias ao código utilizado os critérios de detecção.

Quanto às outras funções de uma comunicação arroladas por Jakobson, referencial, expressiva, poética, são quando muito incipientes. De certa forma, já estão presentes no imaginário e orientam a conduta dos responsáveis pela SETI, mas não chegam a determinar as grandes linhas em que o projeto de pesquisa se estrutura. Elas, no entanto, se manifestarão de forma exemplar quando alguns desses mesmos atores trocarem de posição e passarem a formular a nossa mensagem para ETIs.

Na verdade, o que se enviou para o espaço em tais ocasiões é, especularmente, justo o que se espera captar de uma ETI. Sobre o que tratará uma mensagem das ETI, qual o seu tema? A expectativa é de que seja o mesmo enviado na Voyager: informações sobre a localização, a data, a biologia e cultura dos emissores. Qual a sua motivação para emitir? O que expressam? Talvez também a sua "solidão cósmica" e a expectativa de "continuar a evoluir". Enviariam amostras da sua arte? Música? Filosofia? Talvez, se ousadas. Mas antes de tudo, e visando estabelecer uma base comum, da sua ciência.

Enviar

As mensagens enviadas a ETIs não compartilham do caráter de experimento científico atribuído à SETI. Mais, sequer se pretendem capazes de cumprir a sua missão nominal: os autores são os primeiros a reconhecer que as chances efetivas de conseguirem alcançar o destinatário declarado, uma ETI, são desprezíveis. Não é por esses critérios que devem ser avaliadas.

Antes de tudo, enviar as mensagens é um procedimento assumidamente ritual, dirigido antes à Terra que às galáxias, de intenção simbólica mais do que prática. A placa da *Pioneer*, o disco da *Voyager* mereceram ampla divulgação na mídia mundial, tornando-se mais um produto em circulação no mercado cultural pop. Nos termos de Carl Sagan, elas são "a message from and to Earth" (Sagan 1973, caps. 3-4)[24]. Uma especularidade completa garante que a mensagem terrestre representa a expectativa

de uma mensagem a receber, aquela que se poderia captar em uma vigília SETI. É a recíproca, mas também uma equivalente da mensagem ETI esperada.

Mesmo não sendo um experimento científico, mesmo estando fadadas a não alcançar o seu destino, essas mensagens expressam os mesmos valores e concepções cosmológicas que embasam a iniciativa experimental SETI. Mas só os expressam ao assumir a ficção de estarem efetivamente enviando, como se pudessem de fato ser recebidas, como se as sondas tivessem boas chances de alcançá-los. Só expressam por estarem cifradas de modo a que "eles" – tal como se imagina que sejam – possam decodificá-las, por terem sido escritas em uma versão da "língua universal". Elas são uma espécie de demonstração da viabilidade de uma mensagem interestelar entre civilizações estranhas.

Em virtude das distâncias interestelares, e o tempo requerido para trafegá-las, o destinatário potencial é considerado praticamente fora de alcance, intangível. Impossível estabelecer um contato direto. Mesmo optando-se por enviar apenas um sinal de rádio, à velocidade da luz, não é possível realizar o modelo dialógico de conversação, com sua série de trocas curtas e autocorretoras, "two-way communication". A única alternativa que resta é condensar tudo o que se quer dizer em um único pacote, enviá-lo e esquecer. As mensagens têm o caráter de doação de informação, presente cognitivo, um documento abandonado para arqueólogos futuros, ainda que alienígenas. Pretendem-se "cápsulas do tempo", amostras de uma biblioteca de Alexandria que sobreviva ao seu incêndio[25].

Em um certo sentido, se ETIs existem, de fato ou não, acaba sendo uma circunstância quase desimportante para toda a empreitada. As mensagens são uma oferenda gratuita ao mundo exterior, e para cumprirem sua função basta que "sobrevivam a nós". É um documento que deve permanecer como testemunho da passagem (e passamento) do seu autor[26]. As mensagens garantem que nós existimos, e também que elas (ETIs) podem existir. Uma vez enviada, cada mensagem não pode mais ser recolhida, evitada, é um ato sem volta, e está destinada a perdurar eras além dos seus autores.

Duas sondas espaciais de pesquisa, lançadas nos anos 70, em conseqüência das trajetórias que seguiriam para cumprir suas missões científicas (colher dados dos planetas exteriores ao sistema solar), tornaram-se os primeiros artefatos que jamais lograram escapar à prisão gravitacional do Sol. A essas sondas, e aproveitando o fato insólito de que seguiriam, já esgotadas e inativas, arremessadas à deriva no espaço interestelar, foram acopladas mensagens, como para selar antecipadamente o luto de defuntos civilizatórios errantes[27].

À Pioneer acoplaram uma placa com inscrições de natureza predominantemente icônica e indéxica, que registravam local, data, silhuetas de um casal de humanos em saudação. À Voyager fixaram um disco com gravações codificadas, contendo basicamente quatro blocos de informações: (1) uma seqüência com mais de cem FOTOGRAFIAS digitalizadas, com informações sobre o sistema solar, a diversidade geoló-

gica e biológica da Terra, vários aspectos e cenas da civilização humana; (2) SAUDAÇÕES verbais em meia centena de idiomas, em que se queria ver representada a diversidade lingüística da humanidade; (3) uma série de SONS "brutos" característicos do planeta, que pretendiam representar, acusticamente, uma série evolutiva; e (4) hora e meia com uma seleção de 27 MÚSICAS de vários povos e épocas, embora os autores não escondessem sua predileção pelos três Bachs e dois Beethovens incluídos. Isto sem contar um trecho com gravações dos cantos da baleia corcunda[28]. A mensagem que acompanhou as sondas Voyager foi a mais extensa e elaborada das mensagens enviadas a ETIs e, de certa forma, incorporou o conteúdo das anteriores.

O que essa mensagem acrescenta à sonda, no que muda o seu estatuto? Afinal, a nave, só a nave, após cumprida a missão, esgotada a energia e o programa, já carrega muita informação sobre a humanidade: denota a sua existência e trai muito do seu perfil. A localização de origem, idade, a ciência e tecnologia que a possibilitaram, algo das *intenções* dos seus fabricantes: conota o impulso de expansão, de exploração espacial. A nave, sem mais nenhum enfeite ou recado intencional, já traz consigo, de forma bruta e implícita, boa parte das informações que o disco tentou cristalizar. Ele parece assim uma redundância tola, uma fantasia desnecessária. Seria?

O que a placa e o disco fazem é assumir a primeira pessoa, conjugar o *shifter* "eu", transmutar a informação apenas inerte em mensagem dirigida, o dado inocultável em intenção de exposição. Eles interrompem o constrangimento e a tensão ameaçadores que emergem quando dois estranhos se confrontam em silêncio[29]. Introduzem a *função fática* no que antes era apenas objeto bruto. Quando alcançasse o destinatário, este não se apropriaria simplesmente do objeto como um paleontólogo recuperando um fragmento fóssil mudo. Após algumas manipulações, o objeto deveria começar a falar, revelar seus segredos, dirigir-se ao seu descobridor e oferecer-lhe generosamente as informações que deliberadamente carregava – antes de tudo, apresentar o seu emissor, dirigir-se diretamente ao receptor como um interlocutor[30]. As mensagens transmutam o ser terrestre de mero *tool-making* em emissor, de *faber* a *loquens*, e fazem do extraterrestre o seu destinatário.

Por outro lado, a mensagem compensa uma insuficiência de informações que o mero artefato não teria como satisfazer de outro modo: a carcaça das sondas quase só permitiria inferências sobre nossa localização e tecnologia – mas pouco ou nada ofereceria sobre a nossa linguagem, nossos meios de escrita, a capacidade de simbolizar e representar. Nada sobre a biologia terrestre, sobre nossa diversidade étnica e cultural. E, acima de tudo, não dava o menor indício de que gostávamos de música.

Língua universal

Antes de decidir sobre o que falar, e qual o "tom" dessa fala, era preciso atender a uma exigência fundamental: a mensagem da Voyager deveria ser decodificável por

um destinatário absolutamente estranho – um ser falante com um desconhecimento radical de qualquer linguagem humana, sem nenhuma base histórica (sequer biológica!) comum. Um estrangeiro absoluto, sem intérprete ou Roseta, mas seguramente um falante, i. e., ele também capaz de linguagem. E tecnológico, o que também quer dizer, capaz de escrita, acostumado a decodificar cifras esquecidas.

Ao examinarmos esse material, percebe-se uma bifurcação fundamental de estratégias visando cruzar a distância lingüística limite do destinatário: o uso do que os autores acreditam ser "a linguagem universal da ciência" e o recurso a um modo imediato, supralingüístico de comunicação. Embora ambas as estratégias permeiem toda a mensagem, mantendo uma tensão nunca inteiramente resolvida, ora uma ora outra tende a predominar segundo o trecho da mensagem considerado: na série de FOTOS e SONS, impera a exigência de uma "linguagem científica"; na série de SAUDAÇÕES e MÚSICAS, não se espera propriamente decodificação intelectual por parte do receptor, mas uma espécie de recepção imediata, intuitiva, bruta.

Comecemos considerando a "linguagem universal". Partem do suposto de que alguns conhecimentos elementares necessariamente deveriam ser compartilhados por qualquer ser "inteligente e tecnológico". Referem-se a conceitos básicos de lógica, matemática e física (ciências *a priori* por excelência). A ciência tende ao universal, pois o universo mesmo que investiga é uno, regido por leis que valem em toda parte. Qualquer ser inteligente acabaria convergindo para um núcleo de achados comum[31] – e. g., as ETIs têm de conhecer a série dos números naturais, e devem estar cientes das peculiaridades do átomo de hidrogênio por ser o mais elementar e abundante em todo o universo.

Utilizando estes elementos mínimos de significação supostamente compartilhada, procuram representá-los através de símbolos não-arbitrários, de interpretação inequívoca, por manterem relações naturais (= universais) com o referente: ícones e índices, figuras e diagramas. Aos poucos, introduzem novas notações, construindo paulatinamente uma linguagem convencional através de definições explícitas[32]. Ergue-se assim, degrau a degrau, um código mínimo comum com o qual trocar informação referencial.

A idéia é constituir uma linguagem em que o arbitrário esteja reduzido ao mínimo: partir de átomos de significação imediata, necessária, e construir o vocabulário por composição, seguindo regras de sintaxe estritamente lógicas e "auto-evidentes". Este método é uma espécie de "anticriptografia" (Deavours 1987), pois ao invés de cifrar uma mensagem para que ninguém, desprovido da chave, consiga decodificá-la, ele tenta, ao contrário, tornar o código o mais transparente possível, procura entregar de imediato a chave de decifração a qualquer um que se depare com a linguagem. Em um mundo sem latim, ou *pidgin*, comece pela matemática, parta da física elementar[33].

Norteados por esses princípios, revestiram o disco com uma capa, na qual gravaram inscrições que deveriam ensinar ao destinatário como "tocar" o dispositivo. Da

mesma forma, entre as primeiras fotos codificadas digitalmente, encontra-se um "dicionário", convencionando notação para os números, operações aritméticas, as medidas de tamanho, peso, tempo. Com estes elementos mínimos, conseguem organizar uma pequena enciclopédia informativa, documentando o planeta, a vida e a civilização humana, um auto-retrato genealógico do ser inteligente terrestre.

A estabilidade desse código, arquitetado à custa de inúmeras suposições, não é nada segura. A interpretação equivocada de qualquer dos passos de construção das convenções pode comprometer todo o julgamento posterior. Há uma espécie de precariedade irredutível do código e da comunidade de entendimento, o que determina uma série de recursos de prevenção contra a má interpretação e constrangimentos sobre o conteúdo informacional da mensagem, procurando evitar ambivalências, duplos sentidos, prevenindo conflitos entre o plano icônico, indéxico e o simbolizado. Permanece sempre o risco de todo o sentido ruir, ou ainda, entenderem o contrário do pretendido, tomarem a saudação por provocação!

É o reconhecimento da precariedade do código que justifica a idealização do "retrato da civilização humana" enviado. Para evitar mal-entendidos desastrosos, os autores, não obstante pretenderem um retrato fiel, acabam optando por estabelecer certos "tabus" temáticos: censuram imagens de violência, destruição, miséria, desigualdade social. Não poderiam correr o risco de ter a descrição de uma tragédia, infelizmente típica, ser compreendida como a manifestação da intenção de causar tal tragédia, sabe-se lá com que intuitos intimidatórios.

Esse risco tenderá a aumentar em outras seções da mensagem, onde a função poética predomina. Como se sabe, com Jakobson, a ambigüidade e a dubiedade referencial são corolários obrigatórios da poesia[34].

Emoção universal

Em contraste com essa exigência de cifrar a mensagem em uma linguagem universal, para poder transmitir informações e conhecimentos objetivos sobre a nossa civilização, que orienta a seção de FOTOS e SONS do disco da Voyager, há outros blocos da mensagem em que a ênfase é claramente outra. Nos termos de Jakobson, em lugar de predominar os imperativos da função *metalingüística* e *referencial*, na seção de SAUDAÇÕES e MÚSICAS as funções privilegiadas são a *emotiva* e a *poética*.

Isto fica bem claro com as SAUDAÇÕES. Constitui a única parte com frases faladas, pronunciadas em mais de cinqüenta idiomas, desde línguas mortas, como o sumeriano e o latim, até o inglês e árabe modernos. Não obstante seja o único trecho explicitamente verbal, não se tem a menor expectativa de que as frases enunciadas possam ser compreendidas pelo destinatário ET. O conteúdo semântico, referencial, é secundário aqui. O que vale é a figura de um conjunto composto de variações justa-

postas, e não o significado de cada parte em si. Para a ETI, a série de SAUDAÇÕES pretendeu apenas apresentar uma amostragem da *diversidade lingüística* humana, que, em uma chave maior, representa a diversidade etnocultural.

No caso da MÚSICA, a questão é mais complexa. E mais significativa. Para os autores da mensagem, a MÚSICA compartilha algum parentesco com as ciências – as proporções matemáticas das escalas tonais, as constrições da mecânica vibratória. Chegam a especular, pitagoricamente, se tal parentesco não garantiria talvez às formas musicais algum grau da mesma universalidade postulada para as ciências.

Por outro lado, a MÚSICA permitiria expressar o que a "linguagem científica" é incapaz: as emoções humanas[35]. Para os autores, esta era a principal mensagem a ser veiculada pelo disco: expressar uma espécie de estado afetivo coletivo da civilização emissora, particularmente o que denominam o "sentimento de solidão cósmica", uma certa melancolia pelo isolamento na natureza, o desejo de encontrar interlocutor. Por outro lado, a mensagem deveria afetar o destinatário, convidá-lo, incitá-lo à comunicação, a manifestar-se, a retribuir. Em uma palavra, a mensagem deveria (co)movê-los. E, entre estranhos absolutos, só a MÚSICA poderia fazê-lo.

A música não pode compartilhar do mesmo grau de uniformidade pretendido pela ciência, já que seu objetivo não é descrever o mundo comum observado, mas intervir nele para expressar o mundo próprio do autor. A sua função é mais *expressiva* do que *representativa*: cada lugar, cada ser, cada cultura deve desenvolver a sua própria e característica MÚSICA. Ela é peculiar, idiossincrática, original. Um dos alvos da mensagem musical da Voyager é análogo ao bloco de saudações: pretendia recolher uma amostragem representativa da nossa diversidade de estilos musicais, denotando a riqueza e pluralidade das nossas raízes culturais convivendo harmonicamente[36].

Mas, ao contrário das saudações, cujo conteúdo semântico não seria compreensível para extraterrestres, no caso das MÚSICAS ele deveria ser. A essência do efeito musical não pode ser apreendida como a codificação de uma mensagem referencial ou expressiva, utilizando um código arbitrário e convencional, que poderia ser substituído por qualquer outro. Da mesma forma, a recepção e compreensão da mensagem musical pelo destinatário não implica nem exige a sua decodificação. A MÚSICA, por sua própria natureza, não é traduzível[37]. A significação musical prescinde do processo de codificação/decodificação, i. e., prescinde da mediação de um código convencional comum entre emissor e receptor.

Na mensagem da Voyager, a MÚSICA representaria a virtualidade de uma comunicação imediata entre "inteligências", de uma linguagem utópica do sentido puro. Para os autores da mensagem, qualquer ser, de qualquer língua mãe, deveria ser capaz de entender a MÚSICA alheia. Permitindo comunicar o que se julga ser o mais particular e intraduzível, a afetividade, ela instauraria imaginariamente uma comunhão profunda, de ordem transcendente, entre os "seres inteligentes".

As seis funções polarizadas por dois eixos significativos

Recapitulando, e seguindo os termos tomados de Jakobson: a mensagem da Voyager é *fática* ao dirigir-se diretamente ao destinatário desconhecido, e tentar estabelecer contato, por uma saudação, um aceno; é *metalingüística* ao submeter toda a empresa ao imperativo do código universal, e ocupar-se explicitando-o camada a camada; é *referencial* ao registrar um retrato da civilização terrestre e sua formação; é *expressiva* por transmitir o sentimento de angústia com a solidão e *conativa* ao pretender induzir no receptor o impulso de tentar rompê-la; por fim, é *poética* ao recorrer ao efeito estético, ao jogo dos alofones, como forma-limite de comunicar prescindindo de código comum.

Essas funções não atuam separadamente uma das outras. Elas articulam-se em tensões significativas. Como sugeri, toda mensagem é construída a partir de uma antinomia fundamental, uma "hesitação" a respeito de como representar a civilização humana: como (última) etapa de uma série evolutiva, linear, hierarquizada e universal, ou como um leque contemporâneo, diversificado, igualitário e singular. O sentido da mensagem, o melhor retrato da nossa civilização, está justamente na tensão entre as duas orientações divergentes, que, reunidas em sua desarmonia, configuram uma única cosmologia, mediadas pela composição entre as funções da comunicação. No contexto dessa bifurcação, encerro com a sugestão de que as funções comunicativas se articulam com os eixos significativos da mensagem, reforçando a tensão, o que pode ser representado pelo seguinte quadro:

FOTOS & SONS	LÍNGUAS & MÚSICAS
Fática *Metalingüística* *Referencial*	*Conativa* *Poética* *Expressiva*
língua universal da ciência ciência & tecnologia código universal Evolução Diacronia Natureza Retrato Descrições informar (*word*)	comunicação supralingüística ética & estética estilo singular Diversidade Sincronia Cultura Convite Intenções agir (*deed*)

Jakobson sempre a bordo

No caso da apuração da conjectura ETI – a possibilidade da existência de outras civilizações tecnológicas, desenvolvidas independentemente em outros planetas –, vimos como a análise proposta por Jakobson, distinguindo funções concorrentes na comunicação, permite uma melhor compreensão das várias facetas que assume a questão, e mesmo as variadas possibilidades – assim como as limitações – de uma abordagem científica do problema.

No entanto, também em outros cenários do conhecimento científico recente observa-se a impregnação de concepções calcadas no modelo comunicacional, quando não meramente no modelo do "processamento de informações". Canguilhem sugere que uma tendência semelhante vem se consolidando desde o século XIX: "Na história da ciência, desde o século XIX, as revoluções são menos copernicanas que 'gutenberguianas', pois se referem aos grafismos. Elas não concernem ao ponto a partir do qual se vê ou se mede, mas ao modo como se cifra e decifra" (1968: 82).

Se dermos crédito a intuições como esta de Canguilhem, talvez muito do que Jakobson formulou originalmente para analisar fatos e atos da linguagem humana poderá se tornar inestimável para compreender muitos outros fatos e atos humanos, incluindo aí a própria ciência.

Notas

[1] Sobre a rede SETI@HOME, ver o seu sítio *web* em http://setiathome.ssl.berkeley.edu/. Mais informações nos sítios de *The Planetary Society* (http://www.planetary.org/) e do *SETI Institute* (http://www.seti-inst.edu/).

[2] Tais como Lovejoy (1964), Koyré (1986), Beck (1987), Dick (1982) e Crowe (1988). Entre nós, temos a dissertação de mestrado em História de Eduardo Barcelos (1991); ver também Barcelos (1993).

[3] Para todas essas referências, consultar Crowe (1988: 205 e ss.; 394 e ss.).

[4] É neste artigo também que se lança a expressão "inteligência extraterrestre" (*extraterrestrial intelligence*, ETI), que se tornará a forma canônica no meio científico para designar as supostas outras civilizações, substituindo outras mais antigas, como "habitantes de outros mundos". Sobre a origem dessa expressão, e do uso de "extraterrestre" como substantivo, ver Renard (1986) e Tipler (1981).

[5] Para uma apresentação da fórmula original de Drake, ver Sagan e Shklovsky (s/d). A versão mais divulgada, uma adaptação da anterior, pode ser encontrada em Sagan (1983).

[6] O público mais geral talvez só tenha tomado conhecimento dos programas SETI através da recente produção hollywoodiana *Contato*, baseada em um romance homônimo, escrito por Carl Sagan (1986).

[7] Nos últimos dois anos, outras iniciativas de emitir mensagens por ondas de rádio, dirigidas a eventuais ETIs, vêm sendo realizadas, no que se tornou conhecido como "SETI ativa". Ver,

p. ex., o sítio *web* de uma dessas empreitadas: http://www.encounter2001.com/. Entre nós, tenho notícia de pelo menos um grupo dedicado a este gênero de iniciativa, o GIRA (Grupo Independente de Rádio Astrônomos), do interior de São Paulo, que promove o "Projeto Extracom – um experimento de exodiplomacia" (ver Cavalcanti & Marques 2000).

[8] As análises de Westrum (1977) ajudam a compreender as práticas de produção de conhecimento presentes na ufologia (ver também referências mencionadas na nota 20, adiante). Para além dos meios científicos SETI, como também dos circuitos paraacadêmicos e da pretensão à disciplina sistemática (que boa parte dos grupos ufológicos reivindica), o imaginário ETI nunca perdeu o seu vigor, seja na cultura popular seja na indústria cultural de ficção científica e mistério como atesta, p. ex., o recente sucesso de longa-metragens e séries de TV como "Arquivo X" e "Homens de Preto".

[9] Visando melhor diferenciar os artigos, todas as referências aos textos do Jakobson apontam para o ano de publicação do original, porém a paginação segue a da sua edição brasileira.

[10] Como observa Tambiah: "No ritual, a linguagem parece ser usada de maneiras que violam a função de comunicação" (1985: 22). Para uma reavaliação das análises tradicionais de ritual e o seu revigoramento a partir da perspectiva dos atos de comunicação, ver Tambiah (1985, cap. 4), Peirano (1993).

[11] Eventualmente, não apenas o receptor está ausente mas até mesmo o ato de enunciação é elidido. Buchillet (1987) descreve rituais entre os desanas, na Amazônia brasileira, em que o xamã "recita" encantamentos em total silêncio, repassa as fórmulas mágicas apenas mentalmente, para que ninguém em volta as escute, exceto ele próprio.

[12] Jakobson usa o termo alemão *Einstellung*, o que indica a inspiração fenomenológica dessa sua abordagem (cf. Holenstein s/d: 30).

[13] O modelo de comunicação constituído por seis funções foi adotado pelos demais membros do chamado Círculo Lingüístico de Praga, e acabou difundindo-se independente do nome do seu autor. Observe-se, por exemplo, os verbetes sobre cada uma dessas funções no dicionário *Aurélio*, que parece supor o modelo como canônico. Isto sugere que o modelo sofreu um processo similar ao de "des-indexicalização", descrito por Latour e Woolgar (1986) como a trajetória retórica típica de uma proposição científica até se tornar um "fato". (Algumas sinonímias que Jakobson eventualmente utiliza: contexto é o mesmo que tópico ou referência; a função referencial também é chamada de cognitiva, denotativa, representativa ou de identificação; o par remetente/destinatário é às vezes referido como emissor/receptor ou codificador/decodificador; a função emotiva também se diz expressiva.)

[14] Quando investiga a comunicação animal, a aquisição da linguagem no desenvolvimento da criança, ou a sua regressão na afasia, Jakobson chega a sugerir uma espécie de hierarquia "natural" dessas funções. Sobre o esquema básico das funções emotiva-fática-conativa se ergueriam as mais sofisticadas metalingüísticas, e por fim as funções cognitiva (referencial) e poética. (Lévi-Strauss (1964) retoma-as, considera estas últimas três como cognitivas, e identifica a função poética como função propriamente mítica.)

[15] E. A. Poe já observara, século e meio atrás, a respeito das técnicas de criptografia: "Não pode haver dúvida de que é muito melhor evitar que as cifras sejam suspeitadas de o serem do que gastar tempo em tentativas de torná-las à prova de investigação, quando interceptadas. A experiência demonstra que os criptogramas mais engenhosamente construídos, se suspeitados, podem ser e serão decifrados" (1981: 1014).

[16] Ao tentar destituir a espécie humana do centro do universo, tende-se a atribuir ao resto do universo as próprias qualidades humanas. Para evitar o antropocentrismo, mais uma vez antropomorfiza-se o outro. Como sugeriu Viveiros de Castro (1999), e ao contrário de opinião comumente aceita, o antropomorfismo costuma ocorrer como o oposto ou complementar do antropocentrismo, em vez de seu associado.

[17] Sobre a paronomásia como princípio poético, ver Jakobson (1960: 150 e ss.).

[18] Vale lembrar que Drake, em um velho e precursor texto (Drake 1960), descrevendo os alvos de um programa SETI, chegou a utilizar a expressão "*unidentified radio sources*" para designar a classe de objetos relevantes para a pesquisa SETI.

[19] Tarter, uma das principais pesquisadoras empíricas do campo SETI, observa que "[...] resultados negativos não provam não-existência", e que a busca não vai parar "[...] até que se alcance o sucesso ou que a exploração tenha sido tão exaustiva a ponto de descartar a possibilidade de toda e qualquer evidência *concebível*" (1987: 169, ênfase no original).

[20] Para uma análise da construção do fato ufológico, visto como o resultado de uma complexa cadeia de iniciativas e procedimentos de investigação de evidências, purificação de relatórios e descarte de interferências e fraudes – não muito diferente, em natureza, da rotina científica padrão – ver Lagrange (1990; 1997). Ferreira Neto (1984) estudou etnograficamente grupos de "ufologia avançada" em Brasília, explorando a ambigüidade do seu caráter científico/religioso.

[21] Sagan (1973: 260) é um dos que relatam este episódio.

[22] A tese de Ph.D. de Woolgar (1978) examina o episódio do estabelecimento científico do objeto pulsar, explorando a prolongada demora entre os primeiros registros do fenômeno e a publicação dos achados – e que valeriam posteriormente um prêmio Nobel ao grupo de Cambridge.

[23] Para usar as imagens de Atlan (1992), o interesse está no cristal impuro, leve e heterogeneamente tingido de fumaça.

[24] Tambiah enfatiza: "É possível argumentar que todo ritual, qualquer que seja o idioma, é endereçado aos próprios participantes humanos e usa uma técnica que busca reestruturar e integrar as mentes e emoções dos atores" (1985: 53).

[25] "Achávamos que estávamos fazendo algo que sobreviveria a nós e ao nosso tempo, algo que seria o único símbolo da Terra que o universo teria" (Lomberg 1984: 75).

[26] Lyotard (1988) comenta a impossibilidade de conceber a idéia de fim do mundo (ele se refere ao fim do sistema solar, previsto por cosmólogos para daqui a alguns bilhões de anos) se nada deste mundo permanece após o cataclismo, como uma garantia do que já houve.

[27] A mensagem acoplada à sonda cumpriria assim uma função análoga à do "*kolossós*" grego no tratamento dos mortos desaparecidos longe de sua cidade, que não ofereciam corpos aos rituais fúnebres (cf. Vernant 1965). A mensagem pode ser comparada tanto a uma placa fúnebre, registrando a identidade e os feitos de uma biografia heróica, quanto a uma placa triunfal, comemorando o sucesso e a conquista. De fato, as placas deixadas na Lua pelas missões Apollo encaixam-se justo nestas duas categorias: a Apollo 11 deixou placa comemorativa da 1ª alunissagem comparável à placa que acompanhou as Pioneers; a Apollo 15 deixou placa em homenagem aos astronautas até então mortos na corrida espacial, listando os seus nomes (uma reprodução das placas pode ser consultada em, p. ex., Dewaard e Dewaard 1984: 69, 76).

[28] Para uma descrição detalhada do conteúdo e considerações sobre as circunstâncias em que essas mensagens foram elaboradas, escrita pelos próprios autores, consulte-se Sagan *et alii* (1984). Para uma análise antropológica desse material, ver Aranha Fº (1990).

[29] "[...] para um homem natural, o silêncio de um outro homem não é um fator tranqüilizador mas, pelo contrário, algo alarmante e perigoso. O estranho que não sabe falar a língua é, para todos os homens de uma tribo selvagem, um inimigo natural. [...] Romper o silêncio [é necessário] para superar a estranha e desagradável tensão que os homens sentem quando se defrontam em silêncio" (Malinowski 1930).

[30] Corresponde à passagem do sinal de *eavesdrop* para o de *beacon* na pesquisa SETI: em vez de pilhar resíduo perdido de um sinal local, captar um sinal intencionalmente dirigido para comunicação interestelar, uma mensagem explicitamente enviada para fazer contato e transmitir informações a estranhos.

[31] Os autores parecem acreditar que os conhecimentos científicos, tal como o Ocidente os veio estruturando nos últimos cinco séculos, são um resultado inevitável da evolução civilizatória da espécie humana. Mais cedo ou mais tarde, chegaríamos a algo no fundo sempre muito parecido, como se aproximando-nos do espelho da natureza, para usar a expressão crítica de Rorty (1981). (Curiosamente, o capítulo 3 do livro de Rorty é construído utilizando-se da imagem de um marciano fictício visitando o nosso planeta e observando (e antropologicamente estranhando) os usos e costumes locais.)

[32] Um dos trabalhos que influenciaram as concepções dos autores da mensagem foi o do matemático Freudenthal (1987), que desenvolveu uma linguagem universal baseada na lógica matemática, e construída de forma a ser "auto-explicitadora". Para uma discussão geral sobre a idéia de uma "língua universal", de longa história na tradição ocidental, e um passeio sagaz por diversas das iniciativas já propostas, ver Rónai (1970).

[33] Jakobson observa que o trabalho do criptoanalista difere do decodificador comum, pois este decifra a mensagem pelo conhecimento do código compartilhado, enquanto aquele procura deduzir o código a partir da mensagem, analisa as variações em busca dos traços distintivos: "O criptoanalista observa alofones na procura pelos fonemas" (1971: 23).

[34] "A supremacia da função poética sobre a função referencial não oblitera a referência, mas torna-a ambígua" (Jakobson 1960: 150).

[35] Lévi-Strauss, que se apropriou a seu modo do esquema jakobsoniano das seis funções, afirma: "[...] vimos que função emotiva e linguagem musical são, de direito, senão também de fato, coextensivas" (1964: 38).

[36] Se considerarmos os mecanismos gramaticais da função poética, tal como Jakobson os analisa (1960: 130), a projeção do "princípio de equivalência do eixo da seleção para o eixo da combinação", então a construção formal dos segmentos das saudações e o das músicas – seqüência de elementos diversos mas equivalentes – conota a sua ascensão poética.

[37] Tal como a poesia (Jakobson s/d: 72). Lévi-Strauss parece concordar de novo: "[...] a música é uma linguagem [...] e dentre todas as linguagens é a única que reúne as características contraditórias de ser ao mesmo tempo inteligível e intraduzível [...]" (1964: 26).

Parte III

Gêneros de eventos comunicativos

Capítulo 4

A nação na *web:* rumores de identidade na Guiné-Bissau[1]

Wilson Trajano Filho

Desde a minha primeira visita à Guiné-Bissau, em 1987, que um certo tipo de estória tem me chamado a atenção por causa do impacto provocado por onde circulam, pela velocidade com que são disseminadas e pelas conseqüências resultantes do próprio ato de contá-las. Elas são parte de um complexo sistema de comunicação oral cujo conteúdo, alcance e potencial de repercussão têm grande variabilidade. Constituem este tipo narrativo estorietas várias sobre o comportamento de dirigentes estatais, manobras freqüentemente ilícitas de grandes empresários, relações erótico-afetivas de notáveis, atos extremos de violência que rompem a marcha rotineira da vida cotidiana e especulações diversas sobre doenças, infortúnios e acidentes. Às vezes essas estórias circulam exclusivamente no interior de um grupo; outras tantas elas borram as fronteiras grupais, espalhando-se por um certo número deles, e em ocasiões excepcionais elas são disseminadas difusamente por todos os cantos da sociedade. Algumas narrativas são ouvidas com descaso e em pouco tempo deixam de ser veiculadas. Um pequeno número provoca um verdadeiro rebuliço nas atitudes e sentimentos dos ouvintes, permanecendo em circulação por longos períodos. A maioria, porém, tem repercussão mediana, entrando e saindo do circuito de transmissão até que, em razão de sua constituição interna, morre definitivamente ou readquire carga significativa com o aporte de novos sentidos.

Chamei de rumor esse tipo de narrativa e devotei especial atenção a um grupo delas, que denominei de narrativas da nação (Trajano Filho 1993). Trata-se de estórias que tematizam implicitamente o que seria pertencer à sociedade crioula da Guiné, em sua pretensão de ser nacional, dando expressão às tensões e contradições básicas desta sociedade. Com alto grau de eficiência, inculcam nas pessoas envolvidas em sua transmissão os valores e as representações fundamentais da cultura crioula desenvolvida nos centros urbanos do país e criam, na própria dinâmica de fazê-las circular, a unidade de identificação que é a nação.

Em outra ocasião pude ainda me voltar para o exame das pegadas deixadas por rumores estruturalmente análogos às narrativas da nação e que, no passado, davam a pensar sobre unidades de identificação de outra ordem (Trajano Filho 1993a). Eram,

por assim dizer, rumores mortos, cujo registro *qua* rumores só podia ser presumido por meio dos parcos resíduos que deixaram de sua passagem nos documentos escritos. Pude demonstrar, então, que tais narrativas eram endêmicas na cultura das povoações crioulas da Guiné-Bissau no fim do século XIX e primeiras décadas do XX, focalizando conflitos e intrigas que perpassavam a sociedade crioula no processo de constituição e manutenção da hegemonia colonial: a construção de um estilo de vida que pressupunha o desenvolvimento de padrões de consumo e de socialização, uma hierarquia ordenadora das diferenças sociais, raciais e religiosas, uma prática comunicativa comum aos mais variados grupos sociais existentes na situação colonial e a produção e gerenciamento de projetos de auto-representação (Comaroff e Comaroff 1991: 23-25, Fabian 1986: 68-74).

Quero aqui tratar de um tipo ambíguo e intermediário de narrativa que considero pertencente ao gênero dos rumores. A Guiné-Bissau é o tema central dessas narrativas que, diferentemente de outras formas por mim já tratadas, a tematizam explicitamente como uma unidade de identificação. São textos produzidos por autores vários, cujas identidades estão freqüentemente veladas e protegidas por pseudônimos. Foram elaborados para ser apresentados no fórum de discussões da página destinada à Guiné-Bissau, construída pela Portugalnet, que mantém um ponto de encontro em língua portuguesa na *web* com rubricas dedicadas aos vários países lusófonos em África, Ásia e América[2].

Variados são meus propósitos ao analisar essas narrativas. Dentre outros, ressalto: retomar a reflexão sobre o gênero rumor iniciada em outra ocasião (cf. Trajano Filho 1998), dando mais plasticidade à sua conformação sem, contudo, negar o discurso essencialista com o qual as pessoas na Guiné o definem enquanto gênero narrativo; reformular meu argumento anterior (Trajano Filho 1993a) sobre a relação entre escrita e oralidade e, por fim, acrescentar novos elementos à discussão sobre o modo pelo qual o rumor veicula a questão da nacionalidade na Guiné. Para alcançar estes objetivos é necessário fazer uma recapitulação de meus argumentos anteriores sobre os rumores que narram a nação, sobre o gênero em si e sobre a relação entre escrita e oralidade na análise desse gênero narrativo.

A criação de descontinuidades

Ao boato registrado há mais de um século sobre o juiz do povo de Geba, que extraía das veias das crianças o sangue com o qual escrevia cartas que serviam de talismã para o chefe fula Mussa-Molo[3], acrescentei rumores vivos, cujas tramas narram as ações de misteriosos e temidos personagens – os *sapa kabesa*[4] – que percorrem a Guiné-Bissau cortando cabeças de pobres e indefesas vítimas para vendê-las nos países vizinhos, onde seriam consumidas em festins diabólicos, e de um agente indeterminado e desumano que aprisiona crianças guineenses em contentores no por-

to, com vistas a exportá-las para um destino incerto. Essas narrativas fornecem àqueles que as contam e as ouvem os meios simbólicos para forjar uma unidade de identificação coletiva. Elas realizam esta complexa tarefa demarcando e mantendo fronteiras simbólicas que criam uma arena de sociabilidade onde são representados encontros e desencontros e onde é construído e manipulado um vasto conjunto de expectativas e auto-representações. Isto é feito concretamente pela narração de uma trama aterrorizante cujo enredo básico focaliza a relação fundamental para qualquer forma de identidade social: aquela que opõe um Nós a um Outro.

As cabeças decapitadas e seu consumo ritual, assim como a extração de sangue e seu uso na confecção de amuletos, são expressões dramáticas de temas culturais do mundo crioulo muito apropriadas para criar e manter diferenças, pois geram uma descontinuidade que separa os que vampirizam crianças e suas pobres vítimas, os que cortam e consomem cabeças e os que as têm cortadas[5]. No passado, eram as crianças cristianizadas da povoação crioula de Geba que tinham o sangue retirado por um agente intermediário e ambivalente – o juiz do povo –, em benefício de um Outro que assumia, então, a forma do poderoso chefe africano que desafiou por longos anos a autoridade de franceses e portugueses em uma vasta extensão da África Ocidental – Mussa Molo. E, em uma continuidade impressionante com o passado, são os guineenses de hoje as presas dos repugnantes e desumanos *sapa kabesa*: uma nova modalidade de Outro, que os rumores implicitamente identificam com os africanos que transitam pela Guiné, expelidos por razões variadas das sociedades nacionais vizinhas.

Fazendo uso de símbolos polissêmicos e motivados historicamente, como o porto e os artefatos que o compõem, o segundo tipo de rumor completa o quadro de alteridade por meio da criação de uma segunda descontinuidade, desta feita entre a criança aprisionada, por um lado, e o agente que a aprisiona e os membros do mundo para onde seria exportada, por outro. A identidade desses atores não é nominada, mas o modo como a violência sobre a criança é exercida desenha com precisão os seus contornos básicos. Trata-se, obviamente, do mundo dos brancos europeus. O porto tem sido historicamente o centro da vida social nos aglomerados urbanos da Guiné. É por meio das atividades nele realizadas que a sociedade crioula tem se reproduzido ao longo dos séculos. Pelos portos passavam os escravos que vinham do sertão africano para serem embarcados rumo à América; por eles chegavam os produtos industrializados, os tecidos, as tintas e a cola da Europa, de Cabo Verde e da Serra Leoa e por eles fluíam os produtos tropicais que da Guiné seguiam para o mundo industrializado: o amendoim, a castanha de caju e as madeiras.

A centralidade dos portos também se mostra no fato de eles serem habitados pelo personagem que historicamente tem sido o membro paradigmático do mundo crioulo: o *grumete*. Gente ligada às lides do mar, os *grumetes* eram africanos que, vivendo nas povoações luso-africanas e adotando com grande liberdade os hábitos cristãos e os modos lusitanizados de ser, operavam como remadores, construtores e

pilotos de barcos, carregadores e auxiliares no comércio. Como categoria sociológica, eles desempenhavam um papel-chave no frágil compromisso em que a sociedade crioula se fundava, sendo os intermediários que faziam a delicada mediação entre a minoria de comerciantes europeus e luso-africanos e os régulos das sociedades tradicionais africanas que produziam bens para exportação[6].

Finalmente, o porto pertence também à simbólica da nacionalidade. Foi no cais do Pidiguiti que, no dia 3 de agosto de 1959, os portuários de Bissau, os *grumetes* de então, entraram em uma greve fatídica. A polícia colonial interveio imediatamente e, com violência inusitada, atirou e matou dezenas de trabalhadores. Este incidente, conhecido como o "massacre do Pidiguiti", aparece com tal freqüência nos documentos do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e nos discursos de líderes políticos que pode ser tratado como um dos mitos fundadores da nacionalidade. Diz a mitologia política da nação que a decisão de se opor ao regime colonial, fazendo uso de todos os meios, inclusive a luta armada, só foi tomada depois dos acontecimentos trágicos daquele início de agosto. Com toda essa carga associativa, o porto continua sendo um poderoso símbolo para pensar as relações entre guineenses e europeus. Ele não representa somente o local onde se desenrolam as atividades do comércio de longa distância que liga Bissau a outros lugares do mundo. Evoca com forte apelo emocional a violência da relação entre europeus e africanos, a brutal mercantilização humana dos séculos de tráfico atlântico e representa com grande carga de afetividade o berçário da sociedade crioula e de seus membros prototípicos: os *grumetes*. Assim, na estória sobre a criança aprisionada, assiste-se à narração da criação violenta de uma descontinuidade que identifica e separa. Por um lado, ela gera a identificação entre os que fazem o rumor circular e a personagem central da estória, criando um Nós. Por outro, opõe esse guineense fragilizado e incompleto a um Outro violento: o europeu inominado que aprisiona a criança.

Apesar das diferenças na superfície narrativa, os três rumores compartilham uma estrutura comum. Eles descrevem com enorme força evocativa uma ação violenta que separa pessoas e grupos, criando uma unidade de identificação cujos atributos positivos são muito vagos e giram em torno das idéias de incompletude, parcialidade e fragilidade. Esta unidade só vai ganhar contornos mais definidos por meio dos atributos negativos, isto é, pela alteridade criada. Os sujeitos da ação violenta são os outros que estão e vivem próximos a nós, sem, contudo, pertencer ao grupo. Nos rumores de hoje são os estrangeiros africanos que, expelidos de seus locais de origem, transitam por toda a Guiné ou os europeus aventureiros que a toda hora chegam ao país para "fazer a África". Nos rumores do passado, era um *grumete* especial (o juiz do povo) que, da perspectiva da elite crioula de Geba, não era confiável. Mas são os beneficiários finais da ação violenta que representam a diferença radical que constitui o Nós como frágil, incompleto e parcial. E eles conformam o Outro radical: no

rumor passado, ele é o chefe fula Mussa Molo; nas estórias atuais, os senegaleses que consomem cabeças decapitadas e os europeus que traficam crianças.

Rumor: um fenômeno escorregadio

As aterrorizantes estórias sobre os *sapa kabesa* e a criança aprisionada no porto, intrigas maldosas sobre infidelidades conjugais de notáveis e sobre o uso ilícito de parentes e amigos bem posicionados para se obter benefícios de agências governamentais e narrativas sobre os poderes excepcionais de alguns heróis da guerra anticolonial fornecem uma interessante e produtiva via de acesso para a compreensão da sociedade crioula da Guiné-Bissau. Analisei um grande número delas e as tratei como pertencendo ao gênero dos rumores (Trajano Filho 1998). O que me legitimou então a tratá-las desta forma? O que conecta todas elas, tornando possível classificá-las sob uma única rubrica? O que é, na realidade, um rumor?

Mexericos, boatos, fofocas e rumores são fenômenos fugidios que resistem ao olhar analítico de antropólogos, sociólogos, historiadores e psicólogos. Estão em todos os lugares e têm enorme repercussão quando veiculados adequadamente. Sabemos reconhecê-los quando nos alcançam, mas temos grandes dificuldades para circunscrevê-los analiticamente. A enorme variabilidade inerente ao gênero tem desafiado os estudiosos do fenômeno, tornando-os obcecados por questões de definição. O rumor tem sido definido tão diversamente que os esforços para entendê-lo como uma classe à parte de outras têm tido, na melhor das hipóteses, um êxito parcial (Peterson e Gist 1951: 159). Os psicólogos Gordon Allport e Leo Postman procuraram delimitá-lo a partir de quatro atributos básicos: ser uma declaração de crença, não requerer padrões seguros de evidência, ser transmitido diadicamente pessoa a pessoa e ter a oralidade como meio de transmissão (Allport e Postman 1947: ix). Quatro anos mais tarde, alguns destes atributos foram plenamente ignorados por Peterson e Gist (1951: 159), que o trataram como uma explicação não-verificável sobre eventos ou questões de interesse público cuja transmissão é feita de pessoa a pessoa. Shibutani (1966: 17), cujas contribuições representam um marco no estudo do fenômeno, vai considerá-lo como um esforço elaborado coletivamente para se construir uma interpretação significativa sobre fatos ou situações ambíguas e imperfeitamente compreendidas. O fato de, dentre os autores mencionados, apenas Allport e Postman tomarem o meio de transmissão oral como um traço distintivo do rumor é indicativo das divergências que cercam o estudo desta forma narrativa. Chamo a atenção ainda para outras fontes de dissensão. Enquanto Allport e Postman (1947) e Firth (1967: 141) destacam a acuidade duvidosa como um dos atributos essenciais desse gênero, Peterson e Gist (1951) põem em suspensão o tema da veracidade dos rumores, embora reconheçam que, em geral, os relatos têm natureza imprecisa e não-verificável. No extremo oposto, Shibutani (1966), Lienhardt (1975: 108) e Kapferer

(1990: 12-14) reconhecem a importância da questão da veracidade para aqueles que fazem os rumores circularem, mas negam explicitamente sua relevância objetiva. Assim é que Kapferer vai notar que o que caracteriza o conteúdo do rumor não é sua correção, mas o fato de a informação ser proveniente de uma fonte não-oficial, não-controlada pelas instituições da sociedade (1990: 13, 263).

As incongruências encontradas na literatura para se construir uma teoria do rumor e do mexerico com pretensão de universalidade fizeram com que minhas tentativas de dar conta dos rumores crioulos se voltassem gradativamente para a dimensão etnográfica do fenômeno. A melhor resposta que pude oferecer à questão que interroga o que conecta estorietas tão variadas e o que me levou a tratá-las sob uma só rubrica é puramente etnográfica. Aloquei-as em uma única categoria porque as pessoas na Guiné-Bissau as concebem como pertencentes a um único gênero comunicativo. Chamei-as de rumor porque acreditava e ainda acredito ser esta a melhor tradução para a categoria crioula *bokasiñu*, que designa um gênero de narrativa e o sujeito que as conta.

Há outras palavras no crioulo da Guiné-Bissau que designam esse tipo de narrativa e as pessoas que a fazem circular. Assim, o bisbilhoteiro é chamado de *kucidur* ou *kin ki ta kuci* (aquele que cochicha). *Banoba* e *banoberu* designam, respectivamente, o gênero e seu "especialista". *Banoba* é uma palavra crioula formada pela aglutinação do substantivo português "nova" com o prefixo flexional *ba*, usado para marcar o plural em várias línguas do tronco atlântico ocidental. *Banoberu* é um termo polissêmico usado para designar aquele que espalha rumores e mexericos, o profissional que narra as informações (o jornalista) e um dos veículos que transmite a notícia (o jornal). (À guisa de curiosidade, durante meus últimos meses de pesquisa de campo em Bissau, em 1992, veio a público um jornal semanal com este nome.) *Jornal di tabanka* (jornal das vilas) é outra expressão usada para identificar o rumor e o mexerico, partilhando com *banoba* e *banoberu* a associação com meios de comunicação de massa[7].

Narrando coisas tão variadas como infidelidades conjugais, iniqüidades de poderosos, má conduta de empresários, comportamentos inadequados de funcionários, o uso condenável de poderes místicos, a ação da inveja, entre outras coisas, os rumores surgem como veículos especialmente adequados para fazer a crônica da vida cotidiana nas cidades guineenses. Eles tematizam explicitamente os conflitos e intrigas que perpassam a sociedade crioula, especialmente as disputas ocorridas em torno da constituição do poder simbólico que organiza a experiência cotidiana dos sujeitos sociais.

Como uma estrutura lingüística e narrativa os rumores se compõem de um conjunto de temas ligados uns aos outros, formando uma estrutura diferencial de valores. Seu sentido tem a ver com o modo pelo qual seus temas estão incrustados nos valores da cultura. Esta incrustação é realizada por um tipo especial de relação que é seme-

lhante ao proferimento dos atos de fala que Austin (1962) chamou de performativos. São atos, como a expressão "Deus te abençoe", que, ao serem ditos, realizam alguma coisa. Comportamentos verbais dessa natureza podem não realizar plena e adequadamente aquilo que seu proferimento indica explicitamente ou podem ainda fazê-lo diferentemente daquilo que era pretendido por eles na própria ação de proferi-los. Em outras palavras, eles podem ser usados de maneira atrapalhada, e não abençoar ninguém. Mas a eles não cabe o julgamento de verdade ou falsidade. Os critérios para julgá-los têm a ver com a propriedade, adequação e "felicidade" de suas *performances*.

Meu argumento geral é que o mesmo se dá com os rumores. Estórias sobre *sapa kabesa*, sobre o canibalismo do presidente deposto ou daqueles que se vestem com tapa-sexo, sobre a falta de higiene ou os hábitos alimentares de gente chamada de *fundiñu* e de *lope*, assim como as asserções sobre a natureza animal de guineenses, cabo-verdianos ou senegaleses, sobre ordens dadas por Jacques Chirac e sobre o comportamento de ministros e outros notáveis da Guiné narrados pelos *kuciduris* e *banoberus* ou escritas na página da Portugalnet não são exatamente verdadeiras ou falsas. Quem as ouve e as conta se preocupa mais com a felicidade e adequação da narração do que com a veracidade dos fatos narrados. A felicidade e adequação da incrustação das relações representadas pelos rumores nos valores culturais e, com isto, a importância significativa de um rumor são produtos de uma complexa combinação que envolve coisas tão diversas quanto a posição social dos atores que os disseminam, a relevância conjuntural das mensagens específicas, o tipo de relação entre temas e valores, as características estilísticas do discurso que faz o rumor circular e os fechos concretos das estórias narradas.

Emanando de uma fonte difusa e inominada que é a sociedade, os rumores têm uma dinâmica de geração e transmissão muito peculiar, que tem sido objeto de disputa entre os estudiosos do fenômeno, apesar de haver entre eles um consenso de natureza operacional a afirmar que tais narrativas emergem em situações sociais ambíguas e carregadas de tensão (Peterson e Gist 1951; Shibutani 1966: 56-57, 139-140, 172-176; Lienhardt 1975)[8]. A chamada "lei básica do rumor" proposta por Allport e Postman afirma que o rumor tem interesse temporário e que sua força varia conforme a importância atribuída ao assunto relatado pelos sujeitos envolvidos multiplicada pela ambigüidade das evidências pertinentes ao tema em questão (1947: 33-34). Desde a sua proposição, em 1947, esta fórmula tem sido questionada total ou parcialmente. Em primeiro lugar, há inúmeras evidências de temáticas longevas que dão aos rumores uma vida cíclica. Segundo Kapferer (1990: 114), os bons rumores nunca morrem; eles simplesmente se aquietam como os vulcões, para retomar a erupção algum tempo mais tarde, com força renovada. O tema do sacrifício humano, que sob formas variadas se faz presente nos rumores crioulos há pelo menos um século, é um bom exemplo de um rumor duradouro. Além disso, a relevância dos temas narrados na constituição da força de transmissão dos rumores também tem sido objeto de dis-

cussão. Argumentando que a equação implícita na "lei básica" de Allport e Postman não explica plenamente o seu modo de difusão, Chorus (1953) introduziu um terceiro elemento na fórmula original – a habilidade crítica dos participantes. Quando crescente, ela teria o poder de enfraquecer a sua circulação e transmissão. Após ponderar que o rumor é uma transação coletiva que surge para dar sentido a eventos importantes que se apresentam como ambíguos por não terem sido devidamente explicados, Shibutani (1966: 17, 164-166) argumenta que o rumor é um tipo de notícia — notícia improvisada — que não circula por canais institucionais. O nascimento de um rumor e sua circulação dependem da ambigüidade da situação, da demanda por notícias e do grau de excitação coletiva existente na sociedade. Na mesma linha de raciocínio, Rosnow traz novos elementos para se pensar sua difusão. Segundo ele, a força dos rumores seria função das ansiedades emocionais dos indivíduos envolvidos em sua circulação, de incertezas cognitivas, da credulidade ou confiança no que é reportado pelo rumor e da importância do que é relatado (1980: 586-587, 1988: 19-20).

Originalmente, argumentei que os rumores têm uma estrutura de transmissão aberta, dramática e dialógica. Eles circulam por meio de interações face a face, o que os torna diferentes de outros meios de comunicação em que a mensagem é transmitida a partir de uma fonte única e conhecida, atingindo simultaneamente todos que a eles têm acesso. O rumor ganha energia através de uma série de diálogos em que os atores sociais criam e recriam o sentido das mensagens que veiculam. Com freqüência o enredo narrado é, literalmente, representado durante as interações e, em cada diálogo dramatizado, novos sentidos são negociados, diferentes conteúdos são agregados à trama, interpretações prévias são descartadas e novos fatos acrescentados. Na realidade, quando se toma a trajetória total de circulação de um rumor descobre-se que ele se desdobra em vários rumores.

As categorias nativas que o nominam – *bokasiñu* e *kucidur* – relacionam imediatamente o rumor com a oralidade e com um tipo de ruído cuja ressonância dispersa e difusa só pode ter como fonte a sociedade. Assim, a definição nativa deste gênero o coloca em uma relação especial com os meios de comunicação escritos que não assume a forma de uma oposição, mas de uma tensão permanente. Foi em torno desta tensão que ocorreram as disputas voltadas para a constituição e manutenção da hegemonia na Guiné colonial. O contorno básico dessas disputas se ligava às múltiplas tentativas de capturar os sistemas de classificação, as formas de percepção e os estilos de vida veiculados pelos rumores e outros gêneros de narrativas orais na Guiné de então, domesticando-os pela lógica própria de um certo tipo de discurso escrito – os textos elaborados pela administração colonial para expedir ordens e comandos e para regular o comportamento dos sujeitos coloniais. Querer fixar pela escrita o que é tematizado pelos rumores é, em larga medida, uma forma de tentar controlar a diferença e domesticar as contradições que, porventura, existam no argumento interno da narrativa e que, certamente, se manifestam nas variadas versões desdobradas de um

rumor original. E ao controlar a contradição e a diferença, a fixação dos rumores pela escrita também recria a noção de verdade, que passa a ser pensada como adequação e correspondência entre aquilo que é narrado no discurso e os fatos acontecidos. Controlando a multiplicidade de sentido dos rumores, a escrita quer para si uma verdade que parece se recusar a uma hermenêutica, por desnecessária. Sendo escrita, ela seria transparentemente verdadeira: não é torcida ou inventada, não envolve a utilização das qualidades basicamente humanas da fantasia e da imaginação, não passa pela mediação dos sujeitos sociais. Como os funcionários coloniais do passado e as autoridades governamentais do presente parecem pensar, a verdade da escrita é única, completa e não diz respeito ao mundo intersubjetivo, pois provém diretamente dos fatos e de sua inscrição pela escrita por um sujeito com autoridade para fazê-lo.

Sugeri, então, que o discurso escrito tem competido com os rumores e outras formas narrativas típicas da oralidade para estabelecer a verdade na Guiné, isto é, para instaurar o sentido com força de verdadeiro. Ressaltei, porém, que a inscrição do discurso oral pela escrita deixa alguns resíduos de sentido na medida em que a dimensão "ilocucionária" e os "efeitos perlocucionários" típicos da fala resistem à fixação pela escrita. Com isto os textos escritos, especialmente os textos oficiais, perdem força performativa para ganhar precisão referencial, perdendo ainda nesse processo o poder de evocação e de convencimento. Por esta razão, opus os projetos para a nação formulados pelo Estado, orientados por definições autoritárias de valores e por uma perspectiva referencial ou lexicográfica do sentido, aos projetos esboçados pela oralidade dos rumores, formados a partir de campos semânticos com grande plasticidade e abertura e orientados por uma perspectiva performativa do sentido[9].

Estou agora pronto para indagar: o que acontece na página da Guiné mantida pela Portugalnet?

Rumores na *web*

O fórum de discussão da página destinada à Guiné-Bissau recebe atualmente uma média de dez mensagens diárias cujo conteúdo e extensão são bastante variados. São comuns textos de poucas linhas, mas também o são as longas reflexões. Aparecem ali reproduções de matérias de jornais e de agências de notícias sobre o país, em sua maioria provenientes de jornais e agências portugueses[10]. Menos comuns são as notícias e comentários sobre personalidades e acontecimentos fora da Guiné. Nestes casos, os eventos relatados geralmente têm lugar nos países lusófonos onde os guineenses que visitam o fórum residem ou nos países africanos vizinhos da Guiné. Embora mais raro, este tipo de mensagem é relevante para o tema aqui tratado pois funciona para enquadrar a Guiné em uma armadura em que estão presentes outras unidades de identificação nacional, revelando de certo modo a estrutura de relações entre as nações, segundo a perspectiva dos freqüentadores do fórum de discussão.

Pequenas notas sobre eventos protagonizados por guineenses em vários países também fazem parte do corpo de mensagens da página destinada à essa pequena nação africana. Trata-se, na maioria dos casos, da divulgação de festas, comemorações, filmes, palestras e espetáculos de dança e música guineense na Europa e América. Avisos de sociabilidade também são regulares. Guineenses buscando contato com familiares fora ou dentro do país, gente procurando endereços ou notícias de amigos e conhecidos, mas sobretudo gente querendo conhecer gente. Comentários sobre a situação política e social do país e sobre acontecimentos extraordinários de grande repercussão na vida nacional formam, juntamente com as inúmeras respostas que provocam dos freqüentadores do fórum, o núcleo básico da discussão veiculada na página da Guiné-Bissau. São as diversas tramas urdidas por esses comentários que vou tratar como narrativas que pertencem ao gênero que chamei de rumores da nacionalidade.

A página é freqüentada majoritariamente por guineenses que vivem fora do país. A maioria parece morar em Portugal, mas visitam o fórum com regularidade, deixando ali suas contribuições, guineenses residentes em várias localidades dos Estados Unidos, França, Holanda, Itália, Brasil, Cabo Verde, Suécia e Austrália. Menos usual é a presença dos que vivem na Guiné e de estrangeiros. Os primeiros, em razão da precariedade da infra-estrutura de comunicações do país, cujas redes telefônica e elétrica encontram-se em estado de pane quase permanente. Além disto, eles têm outros meios e canais mais eficientes para pensar e vivenciar sua unidade de pertencimento. Os segundos, por causa da distância social, pela falta de interesse despertada pela minúscula e pobre nação africana e até mesmo pela barreira lingüística. A página foi concebida para ser um fórum de discussão em língua portuguesa e, de fato, a maior parte das mensagens nela difundidas é escrita em português. Contudo, ali também são veiculados textos em inglês, francês e, sobretudo, em crioulo.

Passo agora a relatar fragmentos de mensagens que creio pertencerem ao mesmo gênero dos rumores. Elas foram coletadas a partir de junho de 1998, quando o general Ansumane Mané se amotinou contra o governo presidido desde 1980 por João Bernardo "Nino" Vieira. Rebelando-se contra sua demissão da chefia do Estado-Maior, em meio a acusações de tráfico de armas para o movimento separatista da Casamansa, no Sul do Senegal, Mané proclamou-se chefe de uma Junta Militar que reivindicava a demissão do presidente da República e a realização de eleições parlamentares. Tão logo se viu isolado em palácio, o presidente buscou auxílio nos países vizinhos com os quais havia assinado acordos de cooperação militar – o Senegal e a Guiné-Conacri. Em pouco tempo, desembarcavam em Bissau milhares de soldados estrangeiros.

Tenho visitado regularmente o fórum de discussão desde o início da rebelião militar. A busca por manter-me informado acerca dos acontecimentos na Guiné foi o que originalmente motivou as visitas a esse ponto de encontro e a gravação da maioria das mensagens ali veiculadas para posterior análise. De modo geral, minha parti-

cipação nesse fórum tem sido equivalente a de uma audiência perante uma encenação, assistindo atenta e silenciosamente ao desempenho dos atores. Ocasionalmente, tive ainda a oportunidade de observar diretamente a dupla participação de guineenses nessa página: como leitores e produtores de mensagens[11].

Em dezembro de 1998, Simões enviou uma mensagem ao fórum de discussão, comentando os tristes acontecimentos na Guiné. Dizia ele, referindo-se aos governantes dos países da região: "São todos assassinos, e até Chirac mandou o Senegal semear minas antipessoal na Guiné-Bissau."

Um longo diálogo teve início em 24 de maio daquele ano com uma mensagem despretensiosa de Dr. Rovi, um estudante guineense em Portugal, que então mandava abraços para os funcionários de uma casa comercial em Bissau, de propriedade de um holandês. Sibi di Bo introduziu um elemento de intriga nesta troca, acusando o rico proprietário. Dizia ele que o holandês "não passa dum corrupto sem escrúpulos wur (sic) corrompeu os dirigentes do antigo regime"[12]. E se voltando para outro interlocutor do fórum, escreveu: "tu deves calar a boca e nem tente enganar os outros pois os dias de Jan e a epidemia de corrupção está (sic) já contados. Pois Jan Van Maanen é tanto pior como os mauritanianos". Um dia depois, Djoka entrou na discussão em apoio às acusações de Sibi di Bo. Dizia ele que "Jan tinha ao seu poder não só alfandegários, políticos e até polícias corruptos das antiga judiciária". E agregando mais pimenta ao caso, complementava afirmando que o holandês "mandava embora pessoas que fodiam com a mulher dele".

Em fevereiro de 1999, Anonimato apareceu de súbito na página da Guiné com a seguinte mensagem sobre o presidente da República:

> O Nino tem um quarto reservado para atos de matança. [...] O Nino acorda a partir das 3 horas de madrugada levanta para tomar pequeno almoço com carne do ser humano.
>
> *Nino ta nheme pecdur* (sic) *cru*. (Nino come gente crua.)
>
> *Sacur balola* (Socorro!)

Nessa mesma época, o cabo-verdiano Juju respondeu à mensagem denominada "Somos todos guineenses", de exortação da unidade entre Guiné e Cabo Verde, com a seguinte afirmação:

> *Ami ê di kauberdi... Por isso ka nhu fla ma nhôs ê tudu di guiné, xissa! N'ka mandjaku nem Burro* (Eu sou de Cabo Verde... Por isso não deves mais falar que somos todos guineenses, xiii! Eu não sou *mandjaku*[13] nem Burro).

Um dia depois, alguém com o pseudônimo "Guineense" replicou:

> Esta tua mensagem mostra que és um MACACO. Não mereces a honra de ser chamado Caboverdiano. Deves ser um agente Senegalês sempre tentando causar desarmonia no meio lusófono. Espero que morras como um cão sarnento, seu bastardo.

Em outubro de 1998, no auge da rebelião da Junta Militar, a página da Guiné na Portugalnet foi inundada de mensagens com forte apelo emocional sobre algumas categorias com as quais os guineenses pensam o seu país. Em 29 de outubro, Umaro Baldé (não é um pseudônimo) enviou uma mensagem intitulada "Criston Matchu – O Grande Vencedor", em que comentava a facilidade com que alguém, identificando-se como Criston Matchu, apareceu no fórum de discussão fomentando o tribalismo entre os guineenses e os conflitos entre *lope*, *fundiñu* e *kriston*.

Fidjo de Guiné explicou em uma longa mensagem o sentido de alguns destes termos:

> Cristãos são os indivíduos de origem papel[14] que na época colonial foram batizados católicos e talvez conseguiram a educação de quarta classe primária e fizeram a primeira comunhão.
>
> Esses indivíduos não se identificam nem têm orgulho da sua própria origem étnica. Esses indivíduos não são Cristãos verdadeiros porque [...] praticam ritos religiosos no fundo das florestas... ritos que envolvem matar cães [...] e fazer círculos de sangue.
> [...]
> Digo aos fundinhos o nome derrogatório que os criton (sic) chamam aos Guineenses de religião islâmica (por causa de seus trajes): não se preocupem com os Cristãos eles não respeitam e nem têm orgulho de sua própria origem étnica como poderíamos esperar nós que respeitassem as outras etnias?

Felismina Mane Ferreira respondeu a uma mensagem de Criston Matchu, chamando-o de burro tribalista. Dizia ela:

> *I ca fundinho qui tchama senegalis pa é luta contra no povo, mas sin quil cu ta tchamadu di civilisadu* [...]. (Não foi fundinho que chamou os senegaleses para lutar contra nosso povo, mas sim aquele que é chamado de civilizado [...].)
>
> *Pabia anos Guineensi no ista fartu de civilizadus suma presidenti cuta misti bindi no terra. Corda Criston catchur, pabia abo e catchur grandi.* (Porque nós guineenses, nós estamos fartos de civilizados como o presidente que sempre está querendo vender nossa terra. Acorda Cristão cachorro, porque tu és um grande cachorro.)

Uiiii sacana abo qui camufuladu, i Nino frontadu qui mandau pa cumfundi no i miti desarmonia na no metadi. Guine i di nos tudu, Civilizadu oh, Djintiu oh, Branco Guineensi oh, Fundinho oh, Lope oh [...]. (Ui seu sacana camuflado, é o Nino afrontado que te mandou para nos confundir e trazer confusão para a nossa metade. A Guiné é de nós todos, dos civilizados, dos gentios, dos brancos guineenses, dos muçulmanos e dos *lope*[15] – aqueles que vestem só um porta-sexo [...].)

Outro freqüentador do fórum também polemizou com Criston Matchu. Dizia ele:

Guineenses corda badja disna anti bi (sic) bu padidu. I tchiga tempu de no bari pes de Nino tchamidur, bafadur, muntrus [...] *assassinu, kabalidu, ku manga di utrus nomis. Viva Tudu Guineensis. Abaixo Tribalistas. Bapur Kana N'Kadja.* (Os guineenses já acordaram antes mesmo de teres nascido. Chegou a hora de varrer o Nino bebedor, violador, monstro [...] assassino, sem nenhuma valia e muitos outros nomes. Viva todos os guineenses. Abaixo os Tribalistas. Ou vai ou racha.)

Fidjo de Fundinho Orgulhoso assim se referia aos *Lope*:

Nhu lope cheio de fora. Abo i ca matchu kunu que bu tene. Fidjo de baranda alto de strada de Santa Luzia na tempo militar tuga. U mame sustentau na moca peloton intero. Criado de cabunca cumedor de fijon congo cu catchupa, sin sapato. Nhu lope cheio de fora, bindidur de carne de pecadur na fera de Bande', antropófago filho de uma puta. (Seu *lope* de merda[16]. Tu não és macho, vagina é o que tens. Filho de um prostíbulo da estrada de Santa Luzia no tempo dos militares portugueses. Tua mãe te sustentava fodendo o pelotão inteiro. Criado de *Cabunca* – pejorativo para cabo-verdiano – comedor de feijão com cachupa, sem sapato. Seu *lope* de merda, vendedor de carne humana na feira do Bandim, antropófago, filho de uma puta.)

[...] *seu criston matchu cu lope cheio de fora. Bai fede la na matu junto cu santchu bu companher.* ([...] seu *criston matchu* e *lope* de merda. Vão feder no mato, com o macaco, seu companheiro.)

Finalmente, para terminar o embate entre os tipos sociais que constituiriam a nação guineense nessa página da rede mundial, Fundinha respondeu em 28 de outubro de 1998 a Sem Nome, que a havia criticado anteriormente por ter respondido às provocações de Criston Matchu com a mesma falta de compostura na linguagem que caracterizava as mensagens do provocador. Ela não gostou da crítica de Sem Nome e passou a chamá-lo de "estúpido, ignorante e sem raça". Assim ela prosseguiu:

Certamente os teus bisavós ou avós foram criados dos tugas o que lhes valeu o seu apelido seu estúpido. Você é um covarde e lambidor (sic) de botas de chulé de Nino [...] De certeza tu dormes com os porcos, galinhas e bebes cana e *ataia dju* (vinho de caju). *Bu sussu suma porcu i bu ta fedi suma coco i hora cu bu ta tchami cana di noti bu ta missa calça riba di bu mindjer cu ta missa i cata laba si cussa... Ma anos fundinhu no tem igieni i no limpu. Bu sibi me cuma qui no ta tchama bos me? Enton si bu ca sibi, alin na contau no ta tchama bos "RAÇAS PRETUS E SUSSUS"* [...] (Tu és sujo como porco e fedes como cocô e à noite quando estás embriagado pela aguardente tu mijas nas calças em cima de tua mulher que também mija e não lava suas partes. Mas nós muçulmanos, nós temos higiene. Tu sabes como chamamos vocês. Se não sabes eu conto que nós os chamamos *RAÇA DE PRETOS SUJOS* [...].)

Conclui se desculpando com seus amigos cristãos e com todos os "filhos da Guiné" que não são tribalistas. Mas para quem pensa que a Guiné é só deles, ela manda "cheirar tabaco", porque:

[...] *anos tudu i guineensis i mas um bias na Guine no cunsin utru i no sibi tudu quin qui quin.* ([...] nós somos todos guineenses e, mais de uma vez, na Guiné nós conhecemos uns aos outros e sabemos todos quem é quem.)

Bai-pa-Tanaf fez reparos ao crioulo usado por Fadea em uma mensagem que ele havia enviado para Criston Matchu. Assim foi que Bai-pa-Tanaf criticou Fadea:

Fadea bu criol ca bali nada. Abo i ca fundinho nao. U tene um cadencia de palavras que ta parce Senegalis na tenta papia criol. I muito certo que abo i um agente secreto de Senegal na no metade. (Fadea, seu crioulo não presta. Você não é muçulmano não. Você tem uma cadência nas palavras que parece senegalês tentando falar o crioulo. É bem provável que você seja um agente secreto do Senegal no nosso lado.)

Ao que Fadea respondeu:

Nha ermon e dias pior cussa cu pudi tchaman i senegalis. N'ca ten tambi nada quelis e nunca n'ca tchiga di vivi na Senegal ou utro "tchon francis". Nha criol i di Bissau [...] *Lembra cuma criol i ca nim um lingua inda. N' misti fala cuma por enquanto i ca ten inda nim um estrutura gramatical cu ta regulal.* (Meu irmão, nos dias de hoje a pior coisa que tu podes me chamar é de senegalês. Não tenho nada com eles e nunca vivi no Senegal ou outra colônia francesa. Meu crioulo é de Bissau [...] Lembro que o crioulo não é uma língua ainda. Quero dizer que por enquanto ele não tem nenhuma estrutura gramatical para regulá-lo.)

Isto se relaciona com outro tema caro e freqüente no fórum de discussão, o da auto-imagem marcada pelos atributos da humildade e fragilidade. Ele se fez presente em uma complexa troca de mensagens em torno das qualidades (ou ausência delas) do ministro dos Negócios Estrangeiros. Friend, em uma mensagem em inglês, fez reparos a um freqüentador da página por ele ter chamado o ministro de incompetente. Disse que o governo era "jovem" e que levaria muitos anos para reconstruir o país destruído pela rebelião militar e que o governo atual não podia alcançar os resultados que o freqüentador do fórum esperava porque era pobre e necessitava de financiamento internacional. Em resposta a Friend, uma terceira pessoa, com o pseudônimo de Utru Friend, disse que o ministro em questão já tinha a vida feita antes de ser ministro porque soube utilizar bem o que "ganhara com seu humilde trabalho". Ainda nesta seqüência de mensagens, uma quarta pessoa criticou Friend pelo fato de ele escrever em inglês e de se definir como "100% Guineense". Isto revelaria um "snobismo" e um exibicionismo inaceitáveis.

Em um outro mexerico, que procurava abalar o prestígio de uma notável família de Bissau, alguém se identificou como "Conhecido di Insultado" e defendeu os irmãos Cardoso de uma longa série de maledicentes mensagens, dizendo que "os pais lhes ensinaram a viver humilde e honestamente".

Mais diretamente ligado ao tema da humildade, porém com certa ambivalência, Apili Dju desafiava em outubro de 1998:

> *Senegal i ca ninguin. Se balenti, pabia di que ca pudi caba cu se guerra na Cassamansi. Oh i lebecementi oh i troça. No mostra e' catchuris di Senegal cuma no ca mama sussu. Mindjeris di Guine no ca mamanta no fidjos liti sussu* [...] (Senegal não é nada. Se é valente por que não põe fim na sua guerra na Casamansa. Ou é falta de respeito ou é troça. Nós vamos mostrar a estes cachorros do Senegal como nós não comemos sujeira. As mulheres da Guiné não amamentam nossos filhos com leite sujo [...].)

> *Si no tira Tuga na terra anta i senegal que nin ca pudi duranti 16 anos caba cu um grupo di rebeldes di se terra. Ca no seta é lebecimento, pabia terra i di nos, no ca djuntal cu senegal. No piquinino, ma no cana seta lebecimento.* (Se nós tiramos os portugueses de nossa terra então o que dizer do Senegal que durante 16 anos não pôde com um grupo de rebeldes em seu país. Não aceitamos falta de respeito, porque esta terra é nossa, nós não nos juntamos com o Senegal. Somos pequeninos, mas não aceitamos falta de respeito.)

> *No tira e' djintius di no terra, es limbiduris di mon hora que na cume* [...] (Nós vamos tirar esses "gentios" de nossa terra, esses lambedores de mão quando comem [...].)

Repensando os rumores e a nação

Quero nesta última seção fazer uma reflexão sobre o material apresentado acima, referindo-o às minhas incursões anteriores aos rumores que narram a nação. Espero com isto poder dar mais precisão e densidade aos meus achados sobre os rumores como um gênero comunicativo e sobre a problemática da identidade nacional na Guiné-Bissau e estabelecer um chão seguro o bastante para que possa dar início à construção de um edifício analítico um pouco mais amplo, de validade regional.

Antes de prosseguir, são necessárias algumas palavras de cautela, pois os exemplos apresentados podem induzir o leitor a uma identificação automática entre as mensagens que circulam no fórum de discussão da Portugalnet e um estilo chulo de linguagem em que os sujeitos, aparentemente, se esforçam e competem para ver quem é mais indecoroso. De fato, o linguajar rude e vulgar em que abundam expressões grotescas e obscenas é um traço peculiar de algumas salas de conversação na internet. Nelas, os participantes parecem fazer uso das palavras chulas como se estivessem manipulando objetos inexplorados, experimentando um encanto e fascínio semelhante ao das crianças quando lidam com as novidades, com tudo que é inédito e não-sabido. Livres das formas de controle que regulam as trocas verbais nas interações face a face, os freqüentadores desses *chats* brincam com a vulgaridade, fazendo uso exaustivo de palavrões, testando-os em vários contextos, imaginando infinitas possibilidades para sua aplicação. Protegidos pelo anonimato e pela inexistência de uma co-presença física inerente ao meio virtual, eles inconseqüentemente travam disputas que, de outro modo, teriam desdobramentos catastróficos para a continuidade das relações sociais. Entretanto, o caso das mensagens que circulam na página da Guiné é bastante diferente do das salas de conversação destinadas à pura sociabilidade. Certamente, os exemplos que apresentei são marcados por um linguajar rude, mas as obscenidades neles presentes funcionam muito mais como um meio do que como um fim em si mesmas. Não representando os objetivos primários dos autores das mensagens, a ofensa e o grotesco têm pouco valor substantivo. Ao contrário, elas operam basicamente no sentido de qualificar (intensificar, neutralizar, diminuir etc.) as narrativas concretas que versam sobre o que é ser guineense. Além disso, os exemplos que apresentei sofrem do viés próprio das amostras que não foram obtidas aleatoriamente. Eles representam apenas um subtipo de um tipo mais geral de mensagens veiculadas no fórum: aquelas que tematizam explicitamente a Guiné, mas que se inserem diretamente no circuito das trocas de idéias tendo a conversação como modelo. São, portanto, reflexões sobre o que é ser guineense que já nascem sendo ou clamando por réplica, pretendendo polêmica. E curiosamente, elas são majoritariamente veiculadas em crioulo ou em uma alternância entre este e o português. Com estes acautelamentos, quero sobretudo dizer que a página da Guiné mantida pela Portugalnet é muito mais

rica e variada, no que toca ao estilo de linguagem, do que os exemplos escolhidos para análise.

Esses fragmentos de mensagens na rede mundial de computadores, a princípio, parecem não compartilhar de alguns dos atributos básicos dos rumores, tal como esbocei acima, especialmente sua natureza oral e seu modo de transmissão por meio de interações face a face. Já havia reconhecido em mais de uma ocasião (Trajano Filho 1993, 1993a, 1998) a existência de uma espécie de migração de gêneros que faz com que certas mensagens deixem o plano dos rumores orais para se tornarem rumores escritos ou que deixem de ser transmitidas diadicamente, pessoa a pessoa, para entrar no circuito dos meios de comunicação de massa[17]. No caso guineense, a própria polissemia das categorias *banoba* e *banoberu* é indicativa disso. No entanto, ao reconhecer esta migração eu, implicitamente, admitia um decréscimo de significação, pois ao ser fixado pela escrita ou veiculado pelo rádio ou televisão o rumor perderia aquilo que lhe é mais próprio: sua força performativa e seu poder evocativo.

A polissemia dos termos *banoba* e *banoberu* não aponta somente para diferenças horizontais de sentido. Ela é estruturada por um princípio que gera primazia e subordinação. As noções de enquadramento e modulação oriundas das análises de Goffman (1986) são úteis para o entendimento desta e de outras questões que se desdobrarão a seguir[18]. *Banoba* e *banoberu* designam respectivamente uma atividade e seu principal agente. São experienciados pelos guineenses segundo um esquema interpretativo ou um quadro de referência que os destaca do fluxo contínuo dos eventos por meio de um conjunto de marcadores que lhes fornecem os contornos semânticos. Os marcadores e os sentidos que constituem esse enquadramento dotam os guineenses com os meios para localizar, identificar e nomear o que está acontecendo toda vez que uma *banoba* alcance seus ouvidos ou saia de suas bocas. Essas categorias são tomadas como evento e sujeito associados primariamente ao rumor, isto é, a um gênero narrativo oral complexo que se caracteriza por uma estrutura de transmissão aberta, dialógica e dramática e por um forte valor performativo. Mas do mesmo modo que algo enquadrado como briga pode ser modulado em uma brincadeira de brigar, a atividade enquadrada como rumor (*banoba*) pode ser modulada em uma atividade definida como notícia veiculada nos meios de comunicação de massa (*banoba*). A dificuldade é que esse par de categorias nativas designa simultaneamente o enquadramento básico e sua modulação. Estou com isto querendo dizer que o evento definido culturalmente como notícia (*banoba*) e seu principal agente, o jornalista (*banoberu*) são uma modulação de algo que, tendo um contorno semântico próprio, constitui um enquadramento básico: *banoba* como rumor e *banoberu* como mexeriqueiro. Resta saber o que acontece quando *banoba* como rumor é modulada em *banoba* como notícia jornalística. Na realidade, esta modulação implica analiticamente um duplo deslocamento. O primeiro remete a uma mudança nos canais de comunicação[19]. Deixa-se o plano da oralidade para se adentrar no da escrita. Este

deslocamento tem como conseqüência imediata uma mudança potencial no público de receptores já que, sendo veiculadas pelo canal escrito, as mensagens só alcançam aqueles que detêm a chave para decodificar os sinais transmitidos por este canal – os que sabem ler e que têm acesso a tais *media*. O segundo deslocamento não implica descontinuidade, mas uma mera alteração do modo estilístico (cf. Hymes 1974: 441), isto é, um conjunto de atributos definido culturalmente cujo uso consistente é tomado, em um caso, como definidor do puro rumorejar e, em outro, do plantar rumor como notícia.

Se, originalmente, eu acreditava que tal modulação implicava a perda da força performativa e do poder evocativo dos rumores, minhas observações de como os guineenses reagem às mensagens veiculadas no fórum de discussão acaba por requerer uma modificação deste ponto de vista original. Durante mais de uma semana, minhas visitas ao fórum foram feitas com um guineense que o freqüentava ativa e assiduamente. Nesse período, pude notar a ansiedade com que este freqüentador me esperava todas as manhãs para acessar a página da Guiné, não tanto em busca de notícias sobre seu país, mas, sobretudo, à procura de um diálogo com seus conterrâneos que desse sentido aos seus sentimentos de pertencimento. Nessa oportunidade pude observar que os diálogos que constituíam esses rumores da *web* tinham o poder de alterar profundamente o estado de ânimo dos freqüentadores, transformando seus modos de percepção do mundo e evocando realidades duradouras. Diferentemente das mensagens escritas e veiculadas pelos meios impressos, segundo o que estou chamando de lógica lexicográfica, esses rumores modulados compartilham com os que fornecem a moldura básica do gênero uma estrutura de transmissão que torna possível a veiculação de conteúdos ambivalentes e abertos à negociação a cada troca.

Se o desembocar dos rumores nos meios de comunicação de massa é bastante comum, sendo produto de uma modulação de um gênero culturalmente construído, o movimento no sentido contrário é muito mais raro. Vou encontrá-lo em algumas mensagens trocadas no fórum da Portugalnet, que seriam reveladoras de uma transmigração invertida de gêneros. Nesse caso, o gênero modulado (próprio dos meios de comunicação de massa) seria remodulado (*rekeyed*), conduzindo a ação ao enquadramento original. Isto se observa no caso de mensagens relativamente comuns cujos autores se identificam com sujeitos apropriados ao tipo de enquadramento básico dos meios de comunicação de massa. No fórum de discussão eles aparecem com nomes tão variados como Repórter, Repórter XYZ e *Bantaba* FM, sendo *bantaba* uma palavra crioula de origem mandinga que designa o lugar da aldeia usado para os encontros públicos, o local da sociabilidade.

Apesar da amiúde transmigração do modo oral ao modo escrito, creio serem abundantes os elementos de oralidade nas mensagens escritas na página da Portugalnet. Em primeiro lugar, chamo a atenção para o uso freqüente de verbos e expressões indicativos desse modo de expressão. Assim, Juju demanda que não se deve *falar* que

somos todos guineenses; Sibi di Bo aconselha um interlocutor a *calar a boca*; Bai-pa-Tanaf destaca a cadência das palavras de Fadea, que parece a *fala* de um senegalês. Friend também adverte um participante anônimo daquela página dizendo/escrevendo "you check yourself before you *speak*". Respondendo a ele, Utru Friend aconselha "não te apoquentes com esses *falatórios*" e prossegue apontando uma "razão para todo esse *palavreado*", referindo-se às intrigas contra o ministro dos Negócios Estrangeiros. Conhecido de Insultado, que veio ao fórum defender a honra da família Cardoso, afirma que um dos membros desta família "nunca faria isto que andaram a *dizer*". Fadea é acusada por Compatriota "andar a *dizer coisas sem nexo*". Responde afirmando que "simplesmente *disse em voz alta* o que [...] a maioria do povo guineense pensa e deseja". Fidjo de Chon Raça Manhoca defende o comerciante holandês indagando quem tem moral para criticá-lo. E de modo muito interessante responde indicando que a oralidade não tem a autoridade da verdade: "o *zé povinho fala, fala, fala*, mas não sabem (sic) de nada." E na mesma linha de negar a verdade do que é transmitido pela boca, Betina, em uma longa e emocionada resposta às críticas recebidas, assinala a maldade e inverdade das intrigas contra ela levantadas e exorta:

> [...] *no dissa di basofaria, anos tudu i Guineenses i no cunsim utru bick. Tudo i son na boca, bardadi lundju inda.* ([...] deixemos de fanfarronice, somos todos guineenses e nos conhecemos muito bem. Tudo [o falado] é só de boca, e a verdade ainda está muito longe.)

Em segundo lugar, a oralidade também se deixa entrever através da natureza dialógica das mensagens que fluem no fórum. Freqüentemente, nota-se a presença ausente de um interlocutor a quem a mensagem parece ser destinada. Este sujeito virtual de um diálogo imaginário se insinua até mesmo nas mensagens que não são produzidas como respostas, explícitas ou não, a mensagens anteriores. Tal insinuação toma formas variadas, dentre as quais destaco o uso de pronomes que exercem a função de individualizar um leitor hipotético por meio de um público indiferenciado de leitores e a mudança da forma de discurso indireto para o discurso direto, criando com isto um interlocutor. Por exemplo, Fidjo de Guiné abandona o discurso indireto com o qual vinha refletindo sobre *kristons* e *fundiñus* e assume o discurso direto dirigido aos últimos, gerando com este movimento retórico um interlocutor virtual.

Sugiro também que enquanto o discurso escrito está associado a uma atividade crítica que o torna objeto de uma inspeção mais detalhada e cuidadosa, já que pode ser escrutinado nas partes e no todo e ter suas relações e lógica internas examinadas em detalhes, as formas de oralidade tendem a uma maior instabilidade de tópico e a uma grande susceptibilidade com relação às situações sociais (o registro)[20]. Assim, nas trocas de mensagens mais longas, envolvendo vários interlocutores, assiste-se a uma alteração constante de foco temático e a uma variação estilística associada à

mudança de registro. Por exemplo, a saudação feita pelo estudante chamado Dr. Rovi aos funcionários da casa comercial de propriedade de um holandês transforma-se em um mexerico no qual o comerciante é acusado, numa primeira troca de mensagens, de corromper funcionários do Estado guineense, em uma segunda, de denunciar a existência de falsos refugiados guineenses às autoridades holandesas e, em uma terceira, de demitir funcionários que dormiam com sua mulher. E como se isto não bastasse, há gente que intervém mais de uma vez nessas trocas para corrigir erros de português e, de passagem, denegrir com ironia a inteligência de quem os comete e gente que se intromete para fazer comentários breves mas reveladores do humor tão próprio do gênero rumor, como o que se dirige ao Dr. Rovi para lembrar que ele nem bem acabou a licenciatura e já se diz doutor.

Um outro traço da oralidade pode ser encontrado no estilo de linguagem utilizado pelos participantes do fórum. Ele é marcado por três atributos gerais que, segundo Ong (1982: 38), são característicos da linguagem das culturas orais. 1) A ênfase nas orações coordenadas aditivas em lugar do estilo subordinativo. Este tipo de construção se faz presente no discurso de Fidjo de Guiné, quando este afirma que "cristãos são os indivíduos [...] que na época colonial foram batizados católicos *e* talvez conseguiram a educação de quarta classe *e* fizeram a primeira comunhão". Usando o mesmo estilo aditivo, Fundinha vitupera: "tu dormes com os porcos, galinhas *e* bebes cana *e* vinho de caju. Tu és sujo como porco *e* fedes como cocô *e* à noite [...] tu mijas nas calças *e* em cima de tua mulher que também mija *e* não lava suas partes." 2) O uso abundante de epítetos e fórmulas. São muito comuns os fechamentos com expressões convencionais tais como *Bapur Kana N'Kaja* (lit. vapor não encalha), "Abaixo os Tribalistas", "Viva a Guiné", "Força Junta", *Fora Nino cu si djintis, fora senegalis* (Fora Nino com sua gente, fora senegaleses), ou com provérbios como *Ca bu cumsa que cu ca na bim sibi cabanta* (não deves começar o que não sabes acabar). 3) O uso de redundâncias e repetições, como é exemplificado pelos seguintes trechos:

> *Esses indivíduos* não se identificam nem têm orgulho da sua própria origem étnica. *Esses indivíduos* não são cristãos verdadeiros [...]. A bebida favorita *destes indivíduos* é "CANA" aguardente, carne favorita é carne de cão. *Esses indivíduos* embora com pouco nível educacional querem ser chefes [...].

Ou ainda:

> *O Nino* tem um quarto reservado para atos de matança [...]. *O Nino* acorda a partir das 3 horas [...]. *Nino* come gente crua.

O último indício de oralidade nas mensagens veiculadas no fórum de discussão mostra-se nas inúmeras marcas visuais indicativas de variações prosódicas. As prin-

cipais seriam: a) a repetição de letras que serviria para indicar duração, acento e entonação (merdaaaaaa; byeeeee); b) o jogo entre maiúsculas e minúsculas para sugerir mudança de volume, registro e de entonação; c) o uso de sinais de pontuação para orientar pausas, suspensões, acelerações e desacelerações no fraseado (*Home u papia....!!!!!! Comentario pa ke???????*) e d) sinais visuais que emulariam signos sonoros não-verbais como as várias formas do riso (*Palerma, dja bu odja ma m'tinha rason ora kim fla ma nhos ê so burro! ehehehh uhuhuhu ahahahah*). Essas marcas visuais funcionam de modo análogo às variações prosódicas usadas pelas pessoas envolvidas em interações verbais face a face para iniciar, sustentar e terminar os encontros e suas partes constitutivas. Como estas, aquelas servem também para reduzir as ambigüidades das trocas verbais e para recuperar o valor do contexto e um plano de significação que está além do referencial: agregam marcas estilísticas aos valores referenciais e indicam ou sugerem a sobrevivência da força performativa sufocada pela fixação pela escrita[21].

Certamente, em face das evidências trazidas pelo exame das mensagens no fórum mantido pela Portugalnet, é necessário repensar o tratamento prévio que dei à questão da relação entre os modos da escrita e da oralidade. Os rumores da *web* trazem consigo a novidade própria dos textos eletrônicos. Trata-se de um modo de comunicação escrita que, sob certos aspectos, difere profundamente da escrita impressa. Comparando com as formas impressas e até mesmo com as mensagens orais veiculadas pelo rádio e pela televisão, o texto eletrônico tem uma capacidade de reprodução tão maior e a um custo tão baixo que se aproxima de zero. Mas ao contrário destes meios, ele pode ser facilmente manipulado por todos que a ele têm acesso, fazendo com que sua divulgação escape da maioria dos mecanismos sociais de controle e censura. As conseqüências disto são imensas, não havendo espaço neste trabalho sequer para um esboço mais completo. Restrinjo-me a apontar algumas que têm impacto direto sobre o tema que estou tratando. Em primeiro lugar, a quase ilimitada capacidade de reprodução do texto eletrônico, sua elevada acessibilidade e a possibilidade de ser manipulado durante todo o circuito de transmissão tornam de certo modo anacrônica a figura do autor individual e minam a perspectiva lexicográfica de sentido tão própria das formas impressas. Isto o aproxima do modo de comunicação oral, onde a autoria coletiva ou anônima e a ambigüidade e negociação de sentido são comuns. Em segundo lugar, o texto eletrônico também se aproxima das formas orais porque tem uma dinâmica de comunicação assemelhada à adotada nas práticas de comunicação oral, dando uma centralidade toda especial ao modelo de conversação. As salas de conversação na internet – os *chats* – ou redes internas fornecem um bom exemplo dessa aproximação. Operando em tempo real, esses espaços virtuais são concebidos como locais de conversação onde se emulam trocas verbais através da comunicação escrita. Para manter a dinâmica dos diálogos orais, mas restringidos pelas limitações do diálogo textual escrito, os freqüentadores desses espaços têm desenvolvido um estilo

próprio, marcado por frases curtas escritas em um jargão caracterizado por baixa padronização, carregado de abreviações e ícones construídos com sinais de pontuação gráfica – os *emoticons* ou *smileys*[22] – para indicar emoções, estados d'alma e sensações físicas. Com isso buscam recuperar a dimensão da oralidade perdida no processo de passar para o modo escrito uma mensagem originalmente oral – a sua força performativa capaz de fazer coisas, de evocar fortes emoções. Isto é especialmente necessário quando as mensagens são trocadas em um meio em que não há contexto ou referentes externos ao texto, como é o caso das salas de conversação.

O fórum de discussão que estou examinando não é um espaço de trocas verbais que opera em tempo real, por isso seus participantes não sofrem com as restrições do diálogo textual escrito existentes nas salas de conversação. Nele não se observa o estilo próprio desses espaços virtuais nem o jargão neles utilizado. Mas como espero ter demonstrado, os textos veiculados no fórum compartilham com os textos eletrônicos das salas de conversação a ilimitada capacidade de reprodução e manipulação, a liberdade diante dos mecanismos de censura ou controle, o anonimato da autoria e a abundância de elementos próprios da oralidade, inclusive sua dimensão performativa. A especificidade da página destinada à Guiné encontra-se no fato de que nela a modulação da oralidade, especialmente no que toca à baixa padronização, está também associada ao uso do crioulo, uma língua que ainda não adquiriu sistematização escrita. Isto faz com que, no contexto do fórum, tal modulação seja remodulada como um enquadramento primário inédito, que faz a mediação entre os modos escrito e oral.

Ao analisar o desaguar dos rumores nos jornais e em outros textos escritos pude mostrar que a tensão entre estes dois modos era ela mesma parte do *ethos* colonial e, de certa maneira, constitutiva da relação entre a cultura do Estado, com seus projetos e definições referenciais ou lexicográficas, e a cultura da sociedade, com seu murmurante burburinho sonoro, sua tagarelice e falatório. Reconhecia, então, que oralidade e escrita não deviam ser tratados como dois modos estanques que separam mentalidades, estratificando e hierarquizando diferenças (cf. Furniss e Gunner 1995; Collins 1995), mas não ia além da afirmação de uma tensão. Não tendo ferramentas para descrever os processos de transmigração de um modo a outro, só reconhecia a tensão pela via dos resíduos e marcas do modo oral deixados no modo escrito. A apropriação das idéias de Goffman sobre enquadramento e modulação não implica mudança de meu argumento básico sobre a existência de uma tensão constituidora de identidades e de um *ethos*, mas oferece ferramentas para a descrição de trânsitos, dinâmicas e processos de passagem de um modo a outro.

Alguns fragmentos das estórias apresentadas, como aqueles que mencionam os hábitos alimentares do presidente Nino Vieira, as ordens de Jacques Chirac e as ações do holandês Jan Van Maanen, poderiam induzir o leitor/ouvinte a tomar essas narrativas como pertencentes a um gênero à parte, distinto dos rumores: o dos mexericos ou das fofocas. Deixei de mencionar, para evitar repetição desnecessária, inúmeras

intrigas que surgem no fórum da Portugalnet, em geral, ligadas às práticas dos notáveis da Guiné. Em meus trabalhos anteriores não fiz nenhum esforço para diferenciar rumor de mexerico. Tratei como casos de um mesmo gênero tanto os rumores mais óbvios, como o dos *sapa kabesa*, e as intrigas mais mexeriqueiras, como as estórias sobre brigas e infidelidades conjugais, e em nenhum momento me detive para ponderar sobre a inutilidade de tal distinção. Gostaria agora de dedicar um dedo de pensamento ao assunto, revelando com isto uma faceta da sociedade crioula da Guiné.

Os esforços de autores como Rosnow (1988: 14-15), Kapferer (1990: 15, 177-178) e Bergmann (1993: 45-70) para distinguir mexerico de rumor sofrem de uma mesma deficiência básica, que está ligada à crença equivocada na prevalência universal da separação entre as esferas pública e privada. Esta distinção de gêneros careceria de significação em contextos sociais onde as duas esferas não são tão claramente separadas, como atesta a dificuldade vivida por um rico comerciante no seguinte aviso publicado no *Boletim Oficial da Guiné* em 1904.

> Havendo n'esta terra o pessimo costume de não se deferençar a casa commercial da particular, declaro para que ninguem possa allegar ignorancia, que só tracto de negocio, quando as portas da loja estiverem abertas.
>
> Pelo portão grande do jardim só entram as pessoas de minhas relações – ass. José de Macedo (*Boletim Oficial da Guiné Portugueza*, nº 29, 25/7/1904: 202).

Em uma sociedade fortemente marcada por princípios patrimonialistas de organização política em que há uma relativa indistinção entre o patrimônio pessoal de governantes e notáveis em geral e o aparato administrativo público, em uma cultura sincrética em que as formas de se conceber o poder e a autoridade são orientadas por uma ideologia de pertencimento corporado que afirma uma interdependência extrema entre governantes e seus sujeitos, entre os interesses e o destino da unidade política como um todo e os dos grupos de parentesco que ocupam posições de autoridade (Kopytoff 1987: 49-52; Trajano Filho 1998), não é gramatical que se conceba qualquer separação radical entre as esferas pública e privada e, em conseqüência, entre rumores e mexericos. Não há, portanto, um gênero específico cuja circulação se restringe ao grupo primário, cuja temática se volta basicamente para ações pessoais relacionadas a violações do código moral, cuja eficácia se deve ao estilo conversador, distinto de um outro, cuja circulação alcança toda a sociedade ou suas frações mais amplas, cuja disseminação se dá como a do cheiro, se espalhando por todas as direções, cuja temática é impessoal e cuja força reside no seu sentido de urgência[23]. Na Guiné, o que há são estórias narradas com maior ou menor força dramática, com maior ou menor propriedade, com muita ou pouca credibilidade e talento dramático-narrativo, tematizando assuntos e relações centrais ou periféricas; em última instância, o que há são rumores que pegam e que não pegam.

Um grande número de mensagens veiculadas no fórum de discussão tem a própria Guiné, enquanto unidade de identificação coletiva, como tema. Tal como os rumores abordados em meus trabalhos anteriores, as mensagens que circulam nessa página da Portugalnet são verdadeiras narrativas da nação, porque a criam e recriam sempre que alguém entra no fórum. Elas representam o que é pertencer a essa unidade e fornecem àqueles que as experienciam uma moldura para enquadrarem e organizarem a experiência de serem membros de uma unidade de pertencimento delineada por fronteiras construídas simbolicamente por meio do estabelecimento de algumas descontinuidades através de ações violentas. O próprio sentido de absurdo que tais violências potencialmente estão aptas a evocar por causa de sua natureza extremada poderia retirar dessas narrativas sua veracidade e sua aura realística, especialmente quando as ações de ruptura e dilaceramento deixam de ser perpetradas por seres anônimos como os *sapa kabesa* e passam a ser realizadas por seres do poder como os presidentes Nino e Chirac. O sentido de veracidade é, no entanto, recuperado pela preocupação estilística com os detalhes da narrativa como, por exemplo, a referência ao tipo de mina que o presidente francês mandou espalhar pela Guiné e ao horário e local, e o tipo de carne humana preferido pelo presidente deposto da Guiné.

As ações concretas pelas quais tais narrativas representam a criação de descontinuidades constituidoras de identidades e diferenças são basicamente do mesmo tipo que as expostas nos rumores orais. Trata-se de ações violentas por parte de um Outro que põem o guineense à parte dele mesmo, tornando-o um ser incompleto e parcial. Se antes isto era feito cortando ritualmente as cabeças, extraindo a alma ou o sangue do corpo e separando crianças de seus pais, agora isto se faz semeando minas que dilaceram corpos. Assim, um Outro explícito e nominado, poderoso e perverso, o presidente francês Jacques Chirac, manda um outro próximo mas vil e coisificado, o Senegal, espalhar minas especiais para matar gente na Guiné. Também se faz por meio da imputação de qualidades que desumanizam, pelo excesso, monstruosidade e ausência de sociabilidade. Encontram-se neste caso a mãe do *lope* que tem sexualidade exacerbada, dormindo com um pelotão inteiro de portugueses; o próprio *lope* antropófago, traficante de carne humana; o presidente canibal, monstruoso, bêbado e violador; a pessoa que, por ser chamada Sem Nome, é também "sem raça", isto é, sem os laços de pertencimento que dariam sentido ao seu ser social; aquele que bebe em excesso e não tem controle de suas funções fisiológicas básicas, urinando nas calças, sobre sua mulher que, por sua vez, também urina sem controle e não lava suas partes; os gentios senegaleses que não têm maneiras, lambendo-se quando comem e comendo coisas sujas. Além disto, o guineense também é tornado incompleto e parcial pela via da animalização explícita, que pode tomar a forma do xingamento puro e simples que imprime no ofendido as qualidades inerentes aos seres com os quais se ofende com uma força tal que aquele incopora as qualidades destes. A animalização pode também ser criada por meio de relações metonímicas que criam continuidades entre

ofendidos e os veículos da ofensa. Desta forma, a proximidade e o contágio dos *kristons* com porcos, galinhas e vacas transferem as qualidades dos últimos aos primeiros.

Diferentemente dos rumores orais, em que as ações violentas que criavam o guineense como um ser incompleto eram perpetradas exclusivamente por um Outro monstruoso, desumano e estrangeiro, por isso carente de sociabilidade, os rumores que circulam no fórum discorrem sobre sujeitos que fragilizam e violentam, cujas origens estão fora e dentro da Guiné. Obviamente, os franceses e senegaleses são os sujeitos externos preferidos para assumir o papel do Outro que violenta[24]. Isto é especialmente significativo quando se tem em conta que as mensagens analisadas aqui datam majoritariamente do período em que a Guiné encontrava-se invadida por milhares de soldados senegaleses.

Entretanto, a maioria das ações que cria a descontinuidade possibilitadora da constituição de identidades e diferenças são ações perpetradas por um Outro interior. A nação é narrada nos rumores do fórum pela representação de um certo tipo de diferença interna veiculada pelas categorias *fundiñu*, *lope*, *kriston*, *burmeju*, *civilisadu*, entre outras. A mensagem básica desses rumores é que essas categorias não são viáveis como unidades de identificação porque são marcadas por deficiências fundamentais. Em outras palavras, os rumores na Portugalnet reconhecem as diferenças internas só para afirmar sua inviabilidade como unidades de identificação significativas – sobretudo para quem está fora da Guiné, como é o caso da imensa maioria das pessoas que freqüenta o fórum de discussão. A inviabilidade é posta em termos positivos e negativos. Representam o primeiro caso as exortações do tipo "somos todos guineenses" ou "na Guiné nos conhecemos uns aos outros, sabemos quem é quem". Representam o segundo caso as descrições emocionalmente carregadas dos atributos desacreditadores de cada categoria, as difamações e ofensas radicais a quem foi o pivô da crise de então – o presidente Nino Vieira, que na cultura patrimonialista local passou a representar variadamente *kriston*, *lope* e *civilisadu* – e, sobretudo, a fórmula ritualizada, escrita na maioria dos casos em maiúsculas: ABAIXO O TRIBALISMO!

Curioso caso é o da Guiné, em que a ameaça do tribalismo não se configura pela identificação dos sujeitos sociais com unidades étnicas ou tribais. À exceção de uma mensagem com claros objetivos didáticos, escrita em português por Fidjo de Guiné, não há nos exemplos arrolados anteriormente uma única menção ao termo etnia ou tribo. O tribalismo que ameaça os guineenses que freqüentam a página da Portugalnet tem como referência lingüística básica categorias ligadas ao vestuário e à religião. *Lope* descreve um tipo de vestimenta usado por grupos sociais de origem étnica variada. *Fundiñu* também se refere a uma espécie de roupa – o amplo calção usado pelos grupos islamizados da Guiné. *Kriston* é, obviamente, uma categoria que originalmente aponta para uma diferenciação de natureza religiosa e, secundariamente,

para uma diferenciação social sem conteúdo étnico – é o africano que vive nos aglomerados urbanos crioulos, mais ou menos exposto às práticas e valores lusitanos.

Minha sugestão é que este tipo de tribalismo que não tem nas tribos a sua referência primária é revelador do sucesso parcial de um projeto colonizador que se pensava como missão civilizadora. Tratei recentemente (Trajano Filho 2000) do estilo de colonização portuguesa, notando que ele se constituiu em torno da imagem de um Portugal frágil e humilde, cuja presença em África era boa para pensar a continuidade da frágil nação com as glórias passadas do tempo dos descobrimentos, boa, sobretudo, para contemplar e não para explorar. Sugeri que esse estilo de colonização representou uma concretização notável do poder dos fracos, porque teve enorme sucesso em inculcar essa auto-imagem nos sujeitos colonizados.

Quero concluir, voltando à comparação entre os rumores que analisei anteriormente e os rumores travestidos da *web*. Os primeiros representam o esforço interno para pensar implicitamente a totalidade que é a nação, através de descontinuidades que focalizam a ação violenta de um Outro externo sobre o incompleto e frágil guineense. Os segundos representam o esforço de guineenses vivendo fora da Guiné para pensar explicitamente a nação por meio do estabelecimento de diferenças internas. Ambos criam e recriam uma unidade de identificação com grande força evocativa e sentimental como uma comunidade imaginada e o fazem através dos rumores como um gênero comunicativo enquadrado pelo modo da oralidade. Ambos confirmam a produtividade analítica do modo de se conceituar a nação proposto por Benedict Anderson (1983), mas ambos revelam o eurocentrismo básico que funda sua proposição. Afinal de contas, as comunidades nacionais podem ser imaginadas pela oralidade compartilhada dos rumores, que contracenam com uma certa independência e autonomia com os discursos elaborados a partir do Estado, podem ser imaginadas sem a mediação do *print capitalism*.

Notas

[1] Agradeço a Mariza Peirano, Alcida Ramos, Luís Roberto Cardoso de Oliveira e Jayme Aranha pelos preciosos comentários feitos ao texto original.

[2] A página da Guiné-Bissau pode ser acessada no seguinte endereço: <http://www.portugalnet.pt/encontro/guine>.

[3] Este e outros rumores correntes na povoação crioula de Geba no último quartel do século XIX encontram-se registrados em Marques Geraldes (1887: 476-479).

[4] O leitor notará ao longo do texto alguma discrepância no modo de grafar as palavras crioulas. Isto se deve ao fato de não haver ainda uma padronização para a escrita do crioulo. Quando o meu uso do idioma não for uma citação direta, adoto o projeto de grafia da língua elaborado em 1981 pelo Ministério da Educação Nacional, publicado como apêndice em Rougé (1988).

[5] O assassinato e consumo ritual de partes do corpo humano são, na realidade, elementos da

simbólica pan-africana para lidar com a temática do poder, operando muito além da estreita dimensão da cultura crioula. Ações desse tipo têm sido registradas desde os primeiros contatos entre europeus e africanos, permanecendo plenamente significativas no contexto das profundas mudanças do período pós-colonial. Para exemplos contemporâneos, fora do âmbito da cultura crioula, ver Comaroff e Comaroff (1999) e Brinkman (2000).

[6] Ver o estudo de Nardin (1966) sobre os usos do termo *grumete* e sua variante francesa *gourmet* na costa africana ocidental. Alguns textos do século XIX e início do XX que fazem referência aos *grumetes* guineenses merecem ser mencionados. Dentre outros, ver Faro (1958), Pereira Barreto (1947), Lopes de Lima (1844), Valdez (1864), Marques Geraldes (1887), Barros (1911) e Vasconcelos (1916). Esforços contemporâneos para explorar histórica e sociologicamente esta categoria encontram-se em Cunningham (1980), Pélissier (1989) e Trajano Filho (1998).

[7] Uma formação social estrutural e historicamente próxima da sociedade crioula da Guiné-Bissau, o mundo crioulo de São Tomé e Príncipe, também aproxima os rumores dos meios de comunicação de massa. Lá os rumores, boatos e anedotas são chamados indistintamente "rádio boca a boca" ou "Rádio BB". De modo análogo, em várias cidades da África francófona, a discussão informal e popular sobre os assuntos correntes é conhecida como *radio trottoir*. Ver Trajano Filho (1993b) e Seibert (1999) sobre o caso santomense.

[8] O problema com este frágil consenso está ligado à dificuldade de se estabelecer uma linha fixa de ambigüidade e tensão que uma vez cruzada produziria rumores.

[9] A natureza performativa do rumor também tem sido ressaltada de maneira independente por outros autores. Ver, p. ex., Bhabha (1994: 200-203) e Das (1998).

[10] Durante o período de instabilidade política que se iniciou com a rebelião da Junta Militar em junho de 1998 e só veio a terminar com a queda do presidente Nino Vieira e sua saída do país em maio de 1999, a reprodução de matéria jornalística sobre a Guiné na página da Portugalnet tinha um espectro muito rico. Apareciam ali notícias provenientes de jornais portugueses, franceses, senegaleses e de agências como a BBC, a CNN e várias agências africanas.

[11] No jargão usado pelos internautas, o ato de acompanhar de maneira incógnita as discussões realizadas em um fórum eletrônico é chamado de *lurking*, e aquele que o pratica é o *lurker*.

[12] Em geral as mensagens são escritas sem sinais de acentuação gráfica. Para facilitar a leitura, as citações em português serão acentuadas.

[13] Na Guiné, *Mandjaku* (Manjaco) é um etnônimo. Em Cabo Verde é uma categoria pejorativa usada para designar todos os africanos da costa ocidental.

[14] Papel é o grupo étnico majoritário na ilha de Bissau, onde se localiza a capital da Guiné.

[15] *Lope* é a palavra crioula de origem banhum que designa o pano usado como tapa-sexo pelos rapazes. Por um processo de extensão semântica passou a designar também, e de modo pejorativo, a classe de gente que faz uso de tal vestimenta.

[16] A expressão *cheio de fora*, que traduzo pela locução chula "de merda", qualifica o sujeito como alguém que pensa que vale mais do que realmente vale, alguém cheio de si.

[17] Nunca estive só na defesa deste ponto de vista. Na literatura que consultei, a maioria dos autores reconhece que, sob as mais diversas condições, os meios de comunicação de massa, como os jornais, televisão e rádio, também veiculam rumores, de modo original ou como relatos de segunda mão. Ver, dentre outros, Peterson e Gist (1951: 162), Shibutani (1966,

passim), Firth (1967: 153), Lienhardt (1975, *passim*); Rosnow (1980: 578) e Kapferer (1990: 1, 53-59).

[18] Enquadramento e modulação são as formas que encontrei para traduzir os conceitos de *framing* e *keying*.

[19] Isto acontece até mesmo no caso dos rumores que transmigram para o rádio e a televisão. A organização dessas instituições sociais é de tal modo regulada pela lógica lexicográfica da escrita que até os rumores que elas veiculam acabam por ter a mesma natureza dos transmitidos pelos jornais e outras formas impressas.

[20] Sigo aqui Hymes (1974: 440), que define registro como os grandes estilos de fala associados a tipos recorrentes de situações.

[21] Sobre a importância da prosódia na redução da ambigüidade nas conversações e a noção de convenção de contextualização, ver Gumperz (1982: 100-152). No tocante a este último conceito, Gumperz (*idem*: 208) aponta que ele nos permite tratar sob uma mesma rubrica fenômenos que aparentemente são distintos, dentre os quais destaco prosódia, mudança de código e de estilo e escolha de opção sintática ou léxica. O fenômeno da mudança de código nas mensagens trocadas no fórum da Portugalnet é muito freqüente e merece uma análise independente.

[22] Sobre o jargão usado na internet e a função dos *emoticons*, ver Nóbile (1998), o texto de Cyberrdewed, acessado em <http://members.aol.com/Cybersoc/is2cyberdude.html>, e *The New Hacker's Dictionary*, acessado em <http://www.eps.mcgill.ca/jargon/>.

[23] Estes seriam os atributos básicos que no entender de Orrin Klapp separariam os dois gêneros. Ver exposição deste argumento em Rosnow (1988: 14-15). Bergmann procura demonstrar o modo de disseminação próprio dos rumores focalizando a categoria cultural alemã *Gerücht* (rumor). Segundo ele (1993: 70), esta categoria gravita no mesmo campo semântico da categoria "cheiro", *Geruch*, havendo entre elas uma associação semântica que aponta para uma semelhança no modo de disseminação.

[24] Os cabo-verdianos também assumem este papel com grande freqüência, em razão da rivalidade existente entre estes e os guineenses, rivalidade que foi ainda mais intensificada pelos eventos obscuros ligados ao assassinato de Amílcar Cabral e pelo golpe de Estado que depôs o presidente Luis Cabral em 1980, pondo fim ao sonho de unidade política entre os dois países. Porém, para efeitos desta análise, é possível tratar as tensões que envolvem os cabo-verdianos como uma forma de oposição interna.

Capítulo 5

Das *Bravatas*. Mentira ritual e retórica da desculpa na cassação de Sérgio Naya

Carla Costa Teixeira

Esta comunicação se insere em um projeto maior que busca desenvolver uma etnografia comparativa dos contextos comunicativos das promessas e das bravatas no domínio da ação política. Meu foco aqui é a noção de *bravata* e sua negociação ao longo do processo de cassação do deputado federal Sérgio Naya – sendo a concepção de promessa a referência comparativa, embora muitas vezes não explicitada. A promessa, sendo um ato de compromisso público firmado na anunciação de atos futuros, ou seja, na contração de uma dívida, realiza-se em uma temporalidade distinta da bravata. Esta é um ato de fala que confirmaria realizações passadas, afirmando compromissos cumpridos e, por tal procedimento, reforçando o "saber fazer" do político e seu potencial para renovar alianças e fazer novas promessas. Em que consiste o discurso da bravata, quais são os mecanismos internos que o estruturam e as circunstâncias que propiciam o seu surgimento, são algumas das indagações que orientarão a análise aqui desenvolvida[1].

O empresário e deputado federal Sérgio Naya, deputado mais votado em seu estado nas eleições de 1990, é engenheiro civil e possui várias empresas integradas na Sociedade Empresas Reunidas Sérgio Augusto Naya (SERSAN), dentre as quais se destaca uma empresa de construção civil, responsável por empreendimentos imobiliários dentro e fora do país[2]. A construtora SERSAN tem contra ela centenas de processos trabalhistas em Brasília, local em que concentra a maior parte de suas atividades, e várias obras embargadas pela Justiça. Tal perfil veio ao conhecimento do público em geral quando uma coluna de 22 andares de um prédio residencial de sua responsabilidade desabou na Barra da Tijuca, região de classe média no Rio de Janeiro, na madrugada de 22 de fevereiro de 1998, em meio ao carnaval carioca. No desabamento, vários moradores ficaram feridos e oito morreram. O edifício foi condenado pela Defesa Civil e a estrutura restante demolida, por implosão, dias depois.

As primeiras avaliações realizadas no local apontaram a utilização de material de construção de péssima qualidade e erros no projeto estrutural como causas do desabamento. As manchetes dos jornais e revistas, bem como as reportagens transmitidas pelas emissoras de televisão, davam vazão à indignação geral provocada pela

"tragédia" do Palace II (nome do edifício que desabou) – ao mesmo tempo que a constituíam. Esta indignação, contudo, seria agravada pelas declarações de Sérgio Naya, responsabilizando os próprios moradores pelo desmoronamento do edifício[3], e, principalmente, pelas imagens transmitidas pela maior rede de televisão brasileira nas quais Naya se vangloriava, em uma reunião cerca de um ano antes, de ter cometido ações passíveis de enquadramento em crime de falsidade ideológica, contrabando e compra de votos.

Assim, na véspera da divulgação destas imagens, se podia ler nos jornais editoriais como estes:

> "O fato do construtor ser também deputado é uma pitada a mais de fel no episódio, e ajuda a chamar a atenção sobre ele. [...] Há outros empreiteiros, com ou sem mandato, construindo em padrões semelhantes ao da SERSAN – e isso não deve ser desconhecido em nome da politização da tragédia" (*O Estado de S. Paulo*, 1/3/1998).

> "Se a licença para processar Sérgio Naya já é difícil, mais ainda é a hipótese de prosperar um eventual pedido de cassação" (*Folha de S. Paulo*, 1/3/1998).

Todavia, posteriormente, o foco das acusações deslocou-se do empresário para o parlamentar. A dimensão política do evento – presente desde o início, mas em menor destaque – foi posta em evidência pelas "confissões" de Naya, redefinindo o cenário no qual os embates passariam a ser travados. Uma cópia da reportagem exibida pelo programa de televisão foi imediatamente solicitada pela Câmara dos Deputados. Embora o processo na Justiça já estivesse em curso, foi somente a partir desse programa de TV que teve início o processo político de cassação de seu mandato, com base no dispositivo constitucional de conduta incompatível com o decoro parlamentar[4].

O processo político

No dia 14 de abril de 1998, o deputado federal José Genoíno (Partido dos Trabalhadores, São Paulo[5]), defendendo no plenário da Câmara sua posição favorável à cassação de Naya, fez a seguinte declaração: "Há uma fita que reproduz uma voz, uma imagem e uma pessoa, cuja imagem, fala e conteúdo da fala não foram desmentidos." Repetindo: "Há uma fita que reproduz uma voz, uma imagem e uma pessoa, cuja imagem, fala e conteúdo da fala não foram desmentidos."

Ora, que estilo de narrativa esta sentença nos evoca? Que impressões suscita? Sua força específica, tomada de empréstimo ao jornalismo, parece residir em sua função referencial estrita, ou seja, na afirmação construída descritivamente de que existe um fato/uma fita e que este não foi negado pela defesa. Sendo assim, sugere

que não caberiam interpretações. O fato político ocorreu e Sérgio Naya deveria ser condenado. Se não houve um desmentido, e não houve mesmo, também não houve uma aceitação do *fato* nos termos de voz, imagem, pessoa, fala e conteúdo.

A tensa negociação durou quase dois meses e sua observação minuciosa – diretamente nas dependências da Câmara e através dos registros do processo no *Diário da Câmara dos Deputados*, das notícias e entrevistas nos jornais e nas emissoras de televisão – permitiu-me apreender a importância e o percurso da noção de *bravata* no duelo que se estabeleceu entre acusação e defesa em torno dos outros componentes do evento, ou seja, quando, por quê e aonde o dito fato teria ocorrido. A estrutura do *lead* – evocada pelo deputado Genoíno – estava, assim, em via de se completar.

A fita de vídeo em questão consiste de uma reportagem exibida pelo programa *Fantástico*, da Rede Globo de Televisão, em 1º de março de 1998. Neste programa, alternam-se imagens relativas ao desmoronamento e à implosão do edifício Palace II, imagens de outros empreendimentos da construtora de Sérgio Naya e, mais importante, imagens, atuais e antigas, da cidade de Três Pontas (Minas Gerais). Três Pontas, cabe esclarecer, é uma das cidades onde Sérgio Naya costumava ter expressiva votação, somando-se a outras cidades do sul de Minas: Laranjal – cidade em que Naya nasceu –, Muriaé, Leopoldina, Nanuque, Itanhandu, Passa-Quatro e Bambuí. O ritmo e o tom da seqüência de imagens podem ser apreendidos logo no início do programa:

> PROGRAMA FANTÁSTICO – REDE GLOBO DE TELEVISÃO
> [Imagens mostrando Rosana Nunes – moradora do edifício Palace II – chorando, desesperada]
> LOCUTOR: Os cinco segundos mais terríveis da vida de Rosana Nunes.
> DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se a vereadores de Três Pontas – MG]: Eu falsifico mesmo.
> LOCUTORA: As três palavras mais reveladoras do deputado Sérgio Naya.
> LOCUTOR: Boa noite. Entre o grito da moradora do Edifício Palace II e o cinismo do deputado empresário, uma tragédia expõe o pior da prática política no Brasil.
> LOCUTORA: Você vai conhecer a biografia de Sérgio Naya, o deputado e empreiteiro que é acusado de construir edifícios de areia. O *Fantástico* mostra, com exclusividade, uma reunião onde Naya confessa os seus métodos que incluem compra de votos, falsificação de documentos, fraude e tráfico de influência[6].

A exibição de tomadas de cenas em torno de ex-moradores (freqüentemente denominados "vítimas") do edifício Palace II cria, no vídeo, o clima emocional acusatório que atinge seu ponto alto com a edição de imagens da reunião do deputado Sérgio Naya com vereadores de Três Pontas em outubro de 1997. Estas foram as

imagens que serviram de base para a abertura do processo de cassação de seu mandato. Vejamos:

> LOCUTORA: E agora você vai ver cenas exclusivas de uma reunião no Sul de Minas em que o deputado Sérgio Naya se vangloria de praticar fraudes, falsificações e tráfico de influência.
> REPÓRTER: O deputado Sérgio Naya é figura conhecida na cidade de Três Pontas.
> SENHOR NÃO IDENTIFICADO: Só quando ele vem pedir voto aqui, precisa de voto é que ele aparece aqui.
> REPÓRTER: Está sempre em rodas de políticos recebendo homenagens, fazendo pose nos palanques e nas inaugurações do Governo Federal. Esta Cooperativa de Costura [imagens de costureiras trabalhando] é obra do deputado. Há três anos deu máquinas e emprego para 90 mulheres, mas a cooperativa faliu. E quando as costureiras pediram ajuda para pagar salários atrasados, o deputado propôs uma fraude.
> DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se às costureiras]: Tem dois meses atrasados... Olha, você vai receber um mês. Tem que assinar duas folhas. Recebe quem assinar aqui. Quem não assinar não recebe. Tem que partir para isso. Eu não vim aqui para ensinar besteira para vocês, não. É a única maneira que eu tô vendo!
> REPÓRTER: A última obra patrocinada pelo deputado Sérgio Naya em Três Pontas é a construção de 120 casas populares na periferia. O deputado paga tijolos, cimento, telhas. Em troca quer o apoio político dos vereadores. Tudo ficou acertado numa reunião há quatro meses. As imagens são de um cinegrafista amador. O deputado é esperado com ansiedade.
> VEREADOR NÃO IDENTIFICADO: O Sérgio Naya está chegando!
> [Manifestações de satisfação dos presentes]
> REPÓRTER: Quando entra na Câmara, cumprimenta os vereadores. E, sem nenhuma modéstia, fala das doações para os eleitores. Demonstra ter facilidade para entrar com produtos estrangeiros no Brasil.
> DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se aos vereadores]: Eu comprei e paguei um respirador artificial. Trouxe um ultra-som. Eu tô dizendo que só aparelho de hemodiálise eu trouxe sete. Eu tô descobrindo um veio nos Estados Unidos. Eu vou trazer muito.
> REPÓRTER: Para a construção das casas populares Naya promete pagar do material básico ao acabamento.
> DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se aos vereadores]: E vamos dar um luxo àqueles mais amigos. Se quiser, eu trago até papel de parede para decorar a cozinha. Eu tenho como trazer barato, de promoção dos Estados Unidos. Vou lá quase toda semana.
> REPÓRTER: E diz como vai comprar.
> DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se aos vereadores]: Não tem proble-

ma. Eu boto todos os aparelhos sanitários. Eu compro de segunda mão que parecem de primeira. Mas depois de assentado passa como de primeira.
REPÓRTER: O deputado planeja a festança de inauguração.
DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se aos vereadores]: Eu banco a festa. Trazer uns homens aqui para bater palmas para os vereadores. Eu banco tudo o que eles gastarem. Traz caviar, traz salmão, traz as iguarias mais caras do mundo.
REPÓRTER: Fala de sua intimidade com cálculos.
DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se aos vereadores]: Traz a planta do que vai fazer. Eu não preciso de fazer conta, não. Eu não preciso de máquina, não. Eu faço conta de cabeça muito rápido. Às vezes mais rápido do que a máquina.
REPÓRTER: Na reunião o deputado Sérgio Naya disse que se preocupa muito com quem não tem onde morar. E revelou seu método de trabalho. Para construir um conjunto habitacional na cidade de Palma, divisa de Minas com o Rio de Janeiro, falsificou documentos.
DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se aos vereadores]: Eu assinei pelo Governador. "Por ordem do governador...". Ele não deu ordem nenhuma. Mas eu falei que ele deu ordem.
REPÓRTER: E revelou mais. Quando a Prefeitura de Itanhandu, Sul de Minas, precisou de máquinas para limpar rios e resolver o problema das enchentes, o socorro veio com o deputado Naya e mais uma falsificação.
DEPUTADO SÉRGIO NAYA [Dirigindo-se aos vereadores]: Eu não roubei. Eu me apoderei de uma máquina que teve aqui e foi para Leopoldina, uma Drag-Line. O prefeito não deu atenção nenhuma. Eu arranjei um projeto Somma para Leopoldina de quase 1 milhão. Eu consegui liberar. Ele com um projeto de 1 milhão não queria a Drag-Line lá. "Então me dá essa máquina." Foram lá e cataram. Disse que era ordem do Governo. Eu falsifico mesmo. O prefeito acreditou que era ordem, mas era falso, eu falsifiquei. Eu falsifico mesmo.
[Imagens da implosão do edifício Palace II] (:00356-57)

As imagens são fortes, a montagem do programa foi *feliz* (no sentido dado por Austin, 1962) e provocou, imediatamente, conforme vimos anunciado pelo locutor, a reação do corregedor da Câmara que, dois dias depois, no dia 3 de março, encaminharia o pedido de abertura do processo de perda de mandato do deputado Sérgio Naya[7]. Neste mesmo dia, Sérgio Naya entregou uma retratação escrita ao presidente da Câmara dos Deputados. Estava em curso o embate de argumentos político-jurídicos com a finalidade de estabelecer, ou não, a adequação política, normativa e moral do comportamento registrado na fita de vídeo. Antes de iniciar a análise deste embate, vivido dentro e fora das dependências da Câmara dos Deputados, é preciso destacar que a responsabilidade do deputado Sérgio Naya pela queda do edifício Palace II não foi tomada como objeto de investigação pela Câmara (caberia ao Judiciário fazê-lo),

mas, sem dúvida, este foi o evento que precipitou objetivamente e legitimou a construção do Sérgio Naya indecoroso.

O dito e o feito

Dois dias após o programa *Fantástico* mostrar a matéria sobre o deputado Sérgio Naya, ele enviou uma carta ao deputado Michel Temer – presidente da Câmara dos Deputados – na qual assumia o que havia falado na reunião com os vereadores de Três Pontas, mas negava que tivesse realizado as ações a que se referia. Afirmou a legalidade da importação dos aparelhos de hemodiálise, da operação de transferência da draga de Três Pontas para Leopoldina e de lá para Itanhandu e, com relação ao "bancar a festa" de inauguração das casas populares, alegou a necessidade de que sua frase fosse "observada dentro de um contexto", embora não esclarecesse muito bem qual teria sido esse contexto. A carta concluiu com a negação de que tivesse falsificado a assinatura do governador, acompanhada da explicação de que sua intenção era angariar *prestígio* junto aos vereadores. O campo semântico da *bravata* anuncia-se já nesse momento, mas, como veremos adiante, muitos outros elementos entrarão na sua composição.

Naquela oportunidade, é importante destacar, Sérgio Naya não fez referência ao "conselho" dado às costureiras da cooperativa e tampouco à sua afirmação de que utilizava material de segunda como se fosse material de primeira. Seu objetivo era claramente distinguir palavras e ações, separar o dito do feito. Nesse sentido, seja por prioridade ou por impossibilidade, foi necessário um tempo maior para que àquelas falas pudessem ser contrapostos os, digamos, devidos fatos.

A disjunção entre atos e falas foi uma das linhas fortes de orientação de sua defesa desde o início, concretizando-se mediante a apresentação de documentos – comprovando a ausência de qualquer ilegalidade por parte de Naya – e a acusação de que a fita de vídeo havia sido montada maliciosamente, com o intuito de alterar o sentido de suas palavras através da edição de trechos "pinçados" da seqüência real dos fatos, ou seja, de falas deslocadas de seu contexto original.

Uma fita, vários fatos

Contudo, a prova maior do alegado caráter ardiloso e falseador da realidade que estaria expresso na montagem da fita de vídeo, não existia no início do processo – tanto na já referida carta ao presidente da Câmara dos Deputados em 3 de março, quanto na defesa escrita entregue à Comissão de Justiça no dia 11 de março. Essa "prova" seria apresentada apenas em 17 de março quando foram ouvidas as testemunhas trazidas pelo advogado de Sérgio Naya, com a denúncia de que nem todas as imagens do deputado em Três Pontas eram registros de um mesmo momento e de um

mesmo evento. A maioria das imagens era dele com os vereadores de Três Pontas na Câmara Municipal na noite de 9 de outubro de 1997. Mas havia a filmagem da inauguração de uma escola, realizada em 1995, inserida na seqüência do vídeo sem qualquer menção da existência do hiato temporal, levando à impressão da simultaneidade, ou melhor, da continuidade dos fatos que, na realidade, tinham entre si quase três anos de defasagem.

A apresentação de dois contextos acoplados como constituindo um só foi explicada por Sérgio Naya (primeiro na voz de suas testemunhas e de seu advogado) pela conjugação de uma imprensa irresponsável e inescrupulosa (uma retórica que, como já analisei em outros trabalhos (Teixeira 1998; 1999), é constitutiva da própria vida parlamentar) com as rivalidades locais expressas em uma "prática pequena, de política pequena". Alegou-se que a fita, ao apresentar o deputado Sérgio Naya e o ex-prefeito Mendonça como se estivessem juntos em 1997/98, teria como objetivo permitir ao então prefeito de Três Pontas, pertencente a uma terceira corrente política diferente da de Naya e da corrente de Mendonça, atingi-los simultaneamente, "colocando os dois no mesmo barco" (palavras do ex-prefeito Mendonça). Foi da perspectiva de adversário político de Sérgio Naya que esse político de Três Pontas se apresentou como testemunha no processo, alegando querer limpar o seu próprio nome: "[...] porque para a região, para as pessoas que me conhecem ficou parecendo que esta época desta reunião da Câmara fazia parte da minha administração. E vim aqui, diante de toda a imprensa nacional, dizer que são épocas diferentes".

Outras testemunhas também apresentaram o argumento da "política local", acrescentando detalhes e reforçando a importância das intrigas da política em Três Pontas. A Rede Globo foi, assim, relativamente isentada da responsabilidade da montagem da fita e a crítica tornou-se mais vaga e centrada nas pressões indevidas da imprensa em geral sobre os parlamentares. Naquele momento do processo, portanto, o foco de argumentação da defesa foi deslocado da imprensa – objeto inicial das acusações de Naya que alegava estar sendo "alvo de uma campanha jamais vista por parte da imprensa de todo o país", carta de 3 de março – para a crítica aos adversários políticos de Sérgio Naya na região onde concentravam-se os votos que o elegeram, mais de uma vez, deputado federal.

Mas se a fita exibida pelo programa *Fantástico* era uma edição de pelo menos duas fitas diferentes, onde estaria a fita com o registro do encontro de Sérgio Naya com os vereadores de Três Pontas gravada em "tempo real"? Esta fita jamais apareceu. Mas sua evocação foi recorrente e central para a ressignificação do evento.

O fato e suas versões, da mentira ritual à brincadeira

Desde as imagens veiculadas pelo *Fantástico* em 1º de março, a autoria da gravação foi atribuída a um "cinegrafista amador", cuja presença no episódio foi trans-

formada ao longo do processo. De personagem anônimo, responsável por um "ardil inescrupuloso", o cinegrafista amador ganhou nome, rosto e voz na condição de testemunha de Sérgio Naya. Sua participação foi fundamental para a negociação em torno das versões sobre o que *realmente* teria acontecido no dia 9 de outubro de 1997 na Câmara Municipal de Três Pontas. Afinal, ele fora o observador por detrás das lentes da filmadora e, nessa condição, poderia adquirir o estatuto de critério legítimo de resolução do conflito que se travava em nome do decoro parlamentar, esclarecendo a seqüência das interações editadas, para quem havia realizado as filmagens e em que circunstâncias. Alguns vereadores presentes naquela conversa com Sérgio Naya também foram convocados para testemunhar na Comissão de Justiça da Câmara dos Deputados. Em suas descrições – em diálogo com os parlamentares e com o próprio advogado de Sérgio Naya –, bem como na defesa escrita do deputado Naya no início do processo (dia 4 de março), podemos apreender os principais elementos em torno dos quais se travou o embate, cujo desenrolar se constituiu e foi constituída pela pluralidade de sentidos da *bravata*.

Estarei, assim, analisando um primeiro evento presente na fita de vídeo e nos discursos construídos no curso do processo que, desta forma, constitui um segundo evento. O tempo em sua ambigüidade de ação realizada (fato consumado no mundo exterior, sendo irreversível) e ação significativa (cujos sentidos são atribuídos pelos sujeitos da ação, adquirindo um caráter de abertura aos interesses do presente) torna-se aqui um elemento fundamental na construção dos elos entre os eventos de fala passados e o evento político em curso.

A palavra bravata surgiu pela primeira vez em uma entrevista que o deputado Sérgio Naya deu a um repórter do jornal da Rede Bandeirantes de Televisão, na noite de 13 de março de 1998. O diálogo foi o seguinte:

> REPÓRTER: Eu queria saber... Agora vamos nos referir ao vídeo exibido pelo programa *Fantástico*, do domingo, em Três Pontas, a uma gravação feita em Três Pontas, interior de Minas Gerais. O senhor ali aparece se vangloriando do fato de que falsificou a assinatura de um governador. O senhor falsificou a assinatura de que governador?
> DEPUTADO SÉRGIO NAYA: Olha, não é de governador. Se eu falsifiquei a assinatura de alguém, não é só governador, de qualquer pessoa, se eu falsifiquei, se tiver uma prova eu renuncio não é ao meu mandato de parlamentar, não, à minha cidadania de brasileiro. Quero ser um apatriado.
> REPÓTER: Mas então o senhor mentiu? O senhor mentiu naquela gravação que o *Fantástico* exibiu?
> DEPUTADO SÉRGIO NAYA: Bravata, doutor. Eu tinha viajado a noite anterior, a noite toda, cheguei em Brasília, vi meus compromissos, fui à Câmara, votei, teve votação, à noite saí para Três Pontas e cheguei atrasado. Eu estava supercansado. Foi uma viagem que teve turbulência. Foi no mês de outubro.

> Lembro disso. Desci no aeroporto de Varginha. Um aeroporto que desce bem, mas já tive um acidente que perdi dois pneus de um avião, e o avião ficou fora da pista. E desci já amedrontado... Aquele negócio. E no percurso da viagem, quando o avião bate, às vezes eu saio do sério, eu tomo mais uma... Bebi um pouco. E cheguei lá, contei bravata. Eu peço mil desculpas a esse povo. Eu nunca falsifiquei assinatura, não. Negócio da Drag-Line... Tenho prova de tudo, desde que [...] (:00390)

Mais adiante, Sérgio Naya continua:

> Eu falei que falsificava. Eu peço desculpas. Foi bravata. No interior, quem não conta, que fala que é amigo do ministro, que tem amigos poderosos? Qualquer político faz isso. [...]
> Doutor, eu posso ser cassado por uma fita que eu falei uma bravata no interior. O inimigo gravou. Numa reunião de solidariedade entre amigos, eu não sabia que tinha um microfone debaixo da coisa. Eu nunca quis... A Câmara de Três Pontas. Eu tinha um título para receber tinha 8 a 9 anos. Eu não fui receber esse título. Com essa arrancada que fizeram para construir cem casas, cento e vinte, eu falei: uma vez concluídas eu trago aqui cem pessoas e nós vamos fazer uma bela festa aqui na cidade de Três Pontas (:00392-93).

Neste trecho a qualificação da fala como uma bravata se apóia na afirmação de dois componentes fundamentais à compreensão do evento: o ambiente onde a fala se realizou e a quem Sérgio Naya dirigiu suas palavras; em que condições e com que intenções o fez.

1º componente – Tratar-se-ia de uma reunião informal e privada

Nas palavras de Sérgio Naya, como vimos, tratava-se de uma reunião de solidariedade entre amigos, que o deputado desconhecia estar sendo gravada. No texto da defesa escrita, esta reunião é apresentada como se realizando em "ambiente informalíssimo" cuja filmagem teria consistido em "desnudez de privacidade". Naquele momento, cabe destacar, o cinegrafista amador foi tratado como o sujeito da ação invasora; posteriormente, esta identidade será transferida ao proprietário da empresa para a qual ele trabalhava, apresentado como aliado do prefeito em exercício na ocasião da gravação.

As metáforas utilizadas para a composição da informalidade e do caráter privado do evento, que na apresentação das testemunhas seria enfaticamente definido como "encontro" e não mais como "reunião", foram diversas, mas todas evocativas de afetividade doméstica e coloquial: "como se companheiros estivessem detrás das muralhas de quintal, protegidos no recesso da residência" (:00054) ou "prosópia descontraída, em espécie de implúvio" (:00045), "no recato da intimidade" (:00054).

A idéia de privacidade alcançou, porém, sua representação mais radicalizada ao ser remetida à própria subjetividade do agente, tratando-se o dito como algo análogo a "pensamentos falados". Um tipo de ação que, palavras extraídas do documento de defesa, deveria se exaurir no foro íntimo, "sem conseqüências nem alterabilidades em linha de 'facere' ou não 'facere'", não fosse, é claro, a presença do cinegrafista amador. Assim, a exterioridade da ação foi posta em dúvida quase como se existisse apenas sob a lente da câmera de vídeo e não no fluxo das interações por esta registrada. Aqui, gostaria de chamar a atenção para o contraste entre o estilo rebuscado do texto apresentado pela defesa, presente também nas intervenções orais feitas pelo advogado Daniel Azevedo, e a forma coloquial, por vezes, truncada e cheia de idéias inconclusas, através da qual o deputado Sérgio Naya se expressava.

Na construção dessas metáforas, alguns elementos da caracterização objetiva do ambiente desse encontro – realizado em espaço indubitavelmente público (a Câmara Municipal de Três Pontas) – foram destaques e ganharam visibilidade especial, tornando-se signos expressivos e indicadores da existência de um contexto não-formal: a reunião realizou-se à noite, após o encerramento da reunião ordinária da Câmara; nem todos os vereadores estavam presentes e nem todos os presentes eram vereadores; tanto os vereadores quanto o deputado não usavam terno e gravata; os participantes circularam por diferentes recintos – não permanecendo no plenário, às vezes até saindo da Câmara – e, por fim, recostavam-se descontraidamente em suas cadeiras, nem sempre utilizando o microfone e tampouco o tratamento formal que marca os diálogos parlamentares em sessão. Estão ausentes das gravações os pronomes de tratamento utilizados entre os parlamentares, tais como "vossa excelência" ou ainda "senhor" deputado. Embora os vereadores presentes tratassem Sérgio Naya de "deputado", o que foi destacado pelos que o acusavam de falta de decoro parlamentar, o uso de expressões como "olha" e "cara" indicam a informalidade do evento.

Contudo, nos relatos das testemunhas (uma costureira, o cinegrafista amador e vereadores), a definição da situação como *privada* ficaria fortemente comprometida. Todos foram unânimes em afirmar que o encontro acontecera a portas abertas com livre circulação de pessoas. No intuito de reforçar o caráter *não-oficial* do encontro, as testemunhas frisaram repetidas vezes o vaivém não só de vereadores mas também do "povão"; nas palavras do cinegrafista Robson Oliveira Novak ao testemunhar na Comissão de Justiça em 24 de março: "Qualquer um que chegasse ali podia entrar. Por exemplo, para tomar um café, para conversar." A defesa permaneceu sobrepondo e, por vezes, alternando as concepções de informalidade e privacidade do contexto, ignorando a contradição entre as duas caracterizações do evento feitas por suas testemunhas ao longo do processo.

A persistência dessa estratégia de Sérgio Naya – conjugando a informalidade com a idéia de reunião íntima e, simultaneamente, o caráter não-oficial da reunião com a participação aberta a todos – parecia ter como objetivo descaracterizar sua

condição de membro do Congresso Nacional nesse evento. Trata-se de uma estratégia que, embora historicamente ineficaz, se faz presente em todos os processos de perda de mandato por decoro parlamentar no Congresso Nacional, assim como o argumento de inépcia da peça acusatória. Dessa perspectiva, a informalidade seria mais importante e englobaria a idéia de privacidade na definição do papel social envolvido naquela interação: teria sido o amigo (segundo suas palavras: amigo íntimo de alguns e não tão íntimo de outros) e no máximo o correligionário – nunca o deputado federal – que estivera presente. A questão central parece ser a representação da razoabilidade e da aceitabilidade, em sentido amplo, daquela conversa no contexto e na condição em que Sérgio Naya a realizou.

Sob a proteção da "descontração" que a informalidade abrigaria, Naya pode argumentar, ainda, que suas palavras não foram propriamente *mentiras,* mas uma demonstração inconseqüente de vaidade pessoal, reconhecida por ele próprio como indevida no seu pedido de perdão público. A noção de *bravata* adquire agora o sentido de "bazófias, [palavras ditas] da boca para fora, iguais à santa vaidade de todo homem vencedor, da qual, legitimando-a como humana, falava Schopenhauer gizando-lhe a naturalidade pura e incensurável" (texto extraído da defesa escrita, :00045). A dimensão política da bravata, apresentada inicialmente através da noção de *prestígio*, cedeu lugar ao reino da natureza humana e sua imperfeição inerente.

2º componente – Intencionalidade e lucidez das *bravatas*

Aqui vou me deter nas declarações feitas pelo próprio Sérgio Naya acerca de suas intenções ao desempenhar dois atos de fala específicos, aqueles considerados os mais graves por parlamentares e na cobertura feita pela imprensa:

> "Eu assinei pelo governador. 'Por ordem do governador...'. Ele não deu ordem nenhuma. Mas eu falei que ele deu ordem."

> "Eu não roubei. Eu me apoderei de uma máquina que teve aqui e foi para Leopoldina, uma Drag-Line. O prefeito não deu atenção nenhuma. Eu arranjei um projeto para Leopoldina de quase 1 milhão. Eu consegui liberar. Ele com um projeto de 1 milhão não queria a Drag-Line lá. 'Então me dá essa máquina'. Foram lá e cataram. Disse que era ordem do governador. Eu falsifico mesmo. O prefeito acreditou que era ordem, mas era falso, eu falsifiquei. Eu falsifico mesmo" (:00358).

Estas duas falas têm como referente a mesma realização, ou seja, a retirada de uma máquina do tipo draga da cidade de Leopoldina para Itanhandu obtida por meio da falsificação de uma ordem do governador de Minas Gerais, na época Newton Cardoso. Sérgio Naya apresentou a documentação que comprovava a legalidade da

operação, mas esta não era a questão. Como declarou à época o senador Antônio Carlos Magalhães: "ele foi cassado não pelo que fez, mas pelo que ele disse que fez". Tal declaração, apesar de aparentar manter a separação entre palavras e ações, atribui às palavras o mesmo estatuto político das ações e, nesse sentido, traduz ou indica a vigência da concepção de atos de fala na esfera da política.

Era fundamental que Sérgio Naya apresentasse as razões pelas quais havia dito ter realizado uma ação ilegal sem tê-la feito, buscando, assim, legitimar o fluxo daquelas experiências que o foco do vídeo havia recortado, deslocado e amplificado. Com este intuito, dois caminhos foram trilhados pelo deputado, além da já referida ênfase na informalidade do encontro: o da perda temporária de lucidez e o da ampliação do campo semântico da bravata. Afinal, como ele poderia justificar naquele momento, diante dos seus pares na Câmara dos Deputados, em meio a um processo de cassação de mandato, ter afirmado, de plena posse de seus sentidos, a realização de atos ilegais na intenção de obter reconhecimento e prestígio político?

Assim, à versão de ingestão de bebida alcoólica durante o vôo turbulento, apresentada inicialmente, foi acrescentado o uso de medicamentos em função de problemas cardíacos. Sérgio Naya declarou ter sofrido vários acidentes cardiovasculares e com isso pôde minimizar a negatividade do uso excessivo de bebida alcoólica alegado inicialmente. Em um quadro medicamentoso, bastaria uma dose de uísque para provocar o atordoamento de sentidos característico da embriaguez. Essa embriaguez, contudo, não foi reconhecida ou confirmada pelos demais participantes da reunião "informalíssima" de Três Pontas. Nenhuma das testemunhas disse ter notado qualquer sinal de ingestão exagerada de uísque ou de outro tipo de bebida alcoólica. Ao contrário, o tom predominante nos relatos foi de que tudo não havia passado de uma *brincadeira*[8] bem no estilo que Sérgio Naya costumava fazer –, desautorizando, assim, a excepcionalidade do feito evocado dado o suposto estado de euforia de Naya provocado pela combinação de álcool com medicamentos durante o vôo. Observa-se, assim, a intenção de banalizar aquele evento de fala mediante sua caracterização como algo usual na *performance* do deputado. Nas palavras do vereador de Três Pontas Ruy Quintão:

> "O Sérgio Naya... Eu conheço o Sérgio há dez anos. Ele gosta muito de se exibir. Diz ele: 'Eu faço isso com o governador'; 'Eu consigo isso com o presidente'. É uma exibição, ele gosta de fazer isso em brincadeiras. Cansou de fazer isso em Três Pontas; não foi a primeira vez. Gostava de dar uma exibição como deputado. Cansou de fazer isso não só em Três Pontas, como acredito que em outras cidades, por brincadeira. São bravatas mesmo" (:00463).

Mais adiante, interpelado pelo advogado de defesa, o vereador continuou:

> "Na fita original não sei se vai aparecer, deve aparecer – não posso garantir se o rapaz cortou, não sei – eu dizendo: 'Deputado, não acredito. Conheço o senhor há dez anos e jamais o senhor faria isso com o Newton Cardoso. Eu conheço o senhor. O senhor não falsifica nada!' [...] Ele sorriu e disse: 'Você me conhece, Ruy Quintão, são as minhas bravatas, as minhas brincadeiras. Você fez isso quantas vezes!'" (:00475).

Em seu depoimento à Comissão de Justiça, Sérgio Naya confirmou este diálogo e acrescentou ao ato de sorrir enquanto falava, presente na descrição do vereador, outros traços expressivos:

> "Eu falei isso e disse: 'Foi brincadeira, Ruy, espera aí. Estou te provocando.' [...] [Ruy Quintão:] 'Você está falando isso sério?' Eu disse: 'Não. Estou brincando, Ruy. Pára com isso.' *Pisquei o olho* para ele. Foi brincadeira" (:00629, ênfase minha).

Contudo, Naya, contrariando sua testemunha, negou a recorrência desse tipo de brincadeira e sustentou o caráter excepcional dessa prática em sua trajetória política:

> "[...] às vezes a gente conta vantagem doutor... Diga-se de passagem, eu não sou contador de vantagem por esse interior de Minas. Esse dia é que eu me excedi um pouco" (:00611).

O campo de representação e expressão do termo *bravata* estava finalmente determinado. O deputado Sérgio Naya, em sua infeliz autocaracterização como político do interior, havia passado do ato de "contar vantagem", à "brincadeira" e, por fim, ao perdão público em tom de humildade constituído pelo uso do pronome de tratamento "doutor" ao se referir ao repórter.

O horizonte semântico da bravata fora ampliado em uma diversidade insuspeita em sua primeira definição como instrumento de obtenção de *prestígio*. Enquanto tal, a bravata pode ser descrita como um tipo de *mentira ritual*, ou seja, um ato de fala cuja mensagem comunicada não é constituída por sua função referencial exterior ao contexto comunicativo, mas pelo compromisso firmado pelo próprio ato de fala. Esta independência da bravata parece ser mais radical do que a da promessa. Na bravata o conteúdo do que é dito pode ser objetivamente falso, não realizado e não ser sentido como prática de mentiras. Mais: a bravata se distingue por construir como suposta conduta referencial um tipo de ação marcado por um algo mais que a caracteriza como espetacular e fora dos procedimentos e padrões usuais e rotineiros.

No evento aqui analisado, o caráter espetacular do que parecia estar sendo dito e feito é que Sérgio Naya seria capaz de praticar qualquer ação para "ajudar" as "pessoas carentes, doentes etc." daquelas cidades do Sul de Minas... até mesmo falsificar

uma ordem do governador. É desse compromisso que parece advir o reconhecimento e o prestígio do político Sérgio Naya, pois sua capacidade política é apresentada como a de alguém que, além de deter conhecimentos sobre os meios de realização política (pessoas, instituições, procedimentos), não poupa esforços, não se detém diante de nada ou de ninguém para otimizar suas realizações em prol de seus eleitores.

A cobertura da imprensa chegou a mostrar o clima de tristeza que se abateu sobre alguns moradores dessas cidades, mas, novamente, foi o vereador Ruy Quintão quem expressou de maneira mais eloqüente a importância do deputado Sérgio Naya na região, para, então, concluir que um trabalho tão importante não deveria ser interrompido por "meras bravatas":

> "O deputado Sérgio Naya, em Três Pontas, é um verdadeiro ídolo. É um benfeitor. O Sérgio Naya, em Três Pontas, ele deu água a quem tinha sede, ele matou a fome de muita gente, ele abrigou muita gente pobre, salvou muitos doentes com remédios" (:00462).

> "Tem muita gente chorando em Três Pontas, mas muita gente mesmo, chorando, porque vão perder a ajuda, vão perder um remédio, vão perder uma cadeira de rodas, vão perder uma cesta básica, vão perder ajuda para construir uma casinha! Quem vai fazer isso agora? Pergunto: quem vai fazer? Qual o outro deputado mineiro que vai fazer? Será que vai aparecer mais um? Que Deus ajude" (:00496).

A evocação religiosa dessas palavras salta aos olhos e ouvidos e parece buscar estabelecer a redenção da imagem de Sérgio Naya: herói e benfeitor de uma política cujo *locus* é a carência e a aflição dos moradores dessa região. Mas a interpretação feita do trabalho político de Naya no contexto do decoro parlamentar traduziu este, digamos, empenho ilimitado em falta de escrúpulos e procedimento indecoroso. Contrariando a reação pretendida, os demais significados arrolados pelo deputado Sérgio Naya e sua defesa para as *bravatas* registradas na fita de vídeo – brincadeiras; tipo de conversa informal, íntima e privada; provocações; excessos; exibicionismo; ato de contar vantagem – criaram um ambiente de descrédito, reforçado pelas contradições explicitadas conforme as versões eram apresentadas pelos diferentes sujeitos do evento. Uma bravata pode ter qualquer um desses sentidos, mas não pode tê-los simultaneamente, se for uma forma de obter prestígio não pode ser uma brincadeira. Enquanto uma mentira ritual, a bravata perde eficácia ao ser explicitada como mentira seja ela considerada séria ou jocosa. Sua "força ilocucionária" (Austin 1962) desautorizava, assim, as explicações apresentadas na busca de minimizar efeitos não-intencionais desse episódio e o fazia de modo especialmente dramático, pois, aqui, o evento de fala passado fazia-se presente em uma fita de vídeo e não por meio de rumores[9].

Bravata, um discurso sobre o interdito ou a hiena e Naya

A palavra bravata, como vimos, surge em enunciados que têm como referencial outros atos de fala do sujeito, aqueles atos que por sua vez narram acontecimentos de um tipo específico: os feitos excepcionais. Nesse sentido, a bravata é uma figura de linguagem que faz um comentário sobre um dizer, mas o faz apenas quando o caráter excepcional do feito narrado é reapropriado socialmente, adquirindo um significado negativo. No caso aqui analisado, Sérgio Naya utiliza-a quando o significado de sua fala realizada na cidade de Três Pontas é deslocado e apresentado pelos meios de comunicação de massa como "o pior da prática política no Brasil".

Dessa perspectiva, a bravata é um *comentário* sobre um primeiro discurso que possibilita reabri-lo, construindo novos discursos *como se* já estivessem contidos anteriormente, e, mediante tal desdobramento, busca reorganizar o primeiro evento de fala, resgatando o que seria o seu verdadeiro sentido[10]. Se enquanto *mentira ritual* a enunciação da bravata permite compreender o primeiro ato da interação (o dito e o feito no contexto de Três Pontas), enquanto comentário a bravata anula a eficácia do primeiro discurso (o da mentira ritual) e se insere no *idioma da irresponsabilidade*. Não se tratando de um comentário qualquer, através da bravata o sujeito pretende se desculpar, se eximir dos excessos cometidos no acontecimento de fala a que se refere; excessos que, agora negados, foram contudo os elementos constitutivos fundamentais no primeiro momento do desempenho, delineando um certo estilo performativo. Assim, o que antes podia ser considerado uma forma de fazer política mais ou menos eficaz se transforma na quebra de uma interdição: a enunciação da palavra proibida (no sentido foucaultiano), aquela que não está de acordo com a qualificação dos falantes, suas respectivas posições, campos expressivos, propriedades e papéis preestabelecidos.

Assim, no universo da bravata, estabelecido no processo de cassação de Sérgio Naya, já não importava mais se o que ele havia falado era falso ou verdadeiro, pois esta oposição perdera a gramaticalidade como critério de juízo de conduta. A interdição violada o fora no âmbito do acontecimento discursivo; na própria seqüência de atos de fala o dito se transformara em interdito, avaliar tal violação era o objeto da luta política que explicitamente, como em raros momentos observamos na política, se reconhecia interna ao discurso. Afinal, lembrando a colocação do senador Antônio Carlos Magalhães, já citada, Naya foi cassado não pelo que ele fez, mas pelo que ele *disse* que fez.

Impossibilitado de negar o que havia falado, registrado em fita de vídeo, Sérgio Naya enveredou pela *retórica da desculpa* através da figura da bravata, desdobrando a oposição falso *vs.* verdadeiro na oposição ação *vs.* intenção. Assumindo o comportamento excessivo, o parlamentar procurou amenizá-lo evocando como central a

intencionalidade da conduta e não a conduta em si. Não se tratava, no entanto, de desculpar-se no sentido de apresentar razões morais que justificassem, naquele contexto específico, o ato de afirmar, mentindo, ter falsificado a assinatura do governador[11]. Ao caracterizar o exagero do seu comportamento como uma *bravata*, e não como uma mentira, Sérgio Naya evocou a imagem de brincadeira, de ausência de seriedade, de ato inconseqüente (reforçado pelo argumento da embriaguez) em seu duplo sentido: conduta carente de reflexão e da qual, portanto, não se deveria cobrar responsabilidade ou extrair maiores conseqüências. A diferença entre justificar-se e desculpar-se revela-se central aqui, pois, como analisa Austin em seu artigo clássico "The Plea for Excuses" (Austin 1979), o que está em jogo na *desculpa* é a não-aceitação da plena responsabilidade sobre a ação que reconhecidamente, inclusive para o próprio sujeito da ação, não é defensável em si[12].

Assim, nos eventos de fala do tipo "desculpas", as expressões utilizadas visam à *negociação da autoria* do ato de fala e, em torno desta definição, pretendem reconfigurar o contexto abrangente. A autoria pode, por um lado, ser deslocada do sujeito empírico da ação para uma entidade suprapessoal, sendo atribuída a agências tais como "Deus", o "destino", a "fatalidade", o "poder" ou as "forças ocultas"[13]. Por outro lado, como verificamos aqui a partir da qualificação da conduta como bravata, a desculpa pode orientar-se para modificar o senso de responsabilidade pelo acontecimento de fala, redirecionando o foco não para quem foi o autor, mas para a sua atitude ao agir e, secundariamente, para as circunstâncias que o levaram a fazê-lo: suas motivações e intenções, seus interlocutores, o tipo de papel social que estava desempenhando e o ambiente em que se inseria. A alegação de bravata parece desautorizar o dito, negando-lhe qualquer capacidade de efetivação e realização. O sujeito da ação deteria, *a priori*, o poder para ter feito valer aquela fala, mas alega não a ter realizado e, tampouco, ter intencionado afirmar sua realização sequer discursivamente.

Contudo, pode-se dizer que a bravata, enquanto a enunciação de um falso ato de bravura, alegadamente fruto da vaidade, constitui uma *simulação discursiva da bravura*. Desta perspectiva, é preciso ter claro qual a ação que está sendo objeto das desculpas: a bravura (simulada), a simulação ou ambas? No caso aqui analisado houve uma conjunção destas dimensões, sendo alocadas ênfases distintas – em cada uma ou na combinação de ambas – conforme o momento do processo. Observamos o deputado Sérgio Naya alegar como defesa em sua primeira argumentação, em carta enviada ao presidente da Câmara, a busca de prestígio – retomada posteriormente em entrevista à imprensa. Uma defesa que suscitou de imediato entre os parlamentares a reprovação da pretensão de obter reconhecimento político a partir do cometimento de atos criminosos, ou seja, tratava-se de condenar *a priori* a conduta apresentada como prestigiosa – independente do fato de ter sido (apenas) enunciada ou objetivamente concretizada. Esta interpretação, tomando como foco a definição do que poderia ou

não ser considerado bravura, coragem ou conduta valorosa, se fez presente ao longo de todo o processo. A alegação de bravata foi justamente uma tentativa, do parlamentar acusado, de deslocar o campo de discussão para a simulação em si, redefinindo-a como uma brincadeira ou provocação entre amigos e correligionários.

Vista sob este prisma, a alegação de bravata faz-nos refletir sobre que limites podem ter sido desrespeitados no contexto de referência, levando ao surgimento desse tipo de defesa. Se as oposições entre falso e verdadeiro, ação e intenção trazidas por Sérgio Naya não foram eficazes em sua defesa, cabe perguntar se estas são as oposições centrais no campo semântico da bravata que foi estabelecido. Mais uma vez, recorro a Austin, trazendo, agora, como ponto de partida o "exemplo da hiena" por ele analisado:

> "On a festive occasion you are ordered, for a forfeit, to pretend to be a hyena: going down on all fours, you make a few essays at hideous laughter and finally bite my calf, taking, with a touch of realism possibly exceeding your hopes, a fair-sized piece right out of it. Beyond question you have gone too far. Try to plead that you were only pretending, and I shall advert forcibly to the state of my calf – not much pretence about that, is there? There are limits, old sport. This sort of thing in these circumstances will not pass as '(only) pretending to be a hyena'. True – but then neither will it pass as *really being* a hyena" (1979: 256).

Claramente, neste caso, como o autor destaca, o contraste entre o fato de simular ser uma hiena e realmente ser uma hiena não se colocou para nenhum dos participantes. A oposição entre "ser" e "apenas fingir ser" não era pertinente, pois se não havia dúvida entre os presentes de que o referido convidado não era uma hiena, tampouco fazia sentido alegar como desculpa por ter mordido a panturrilha de outra pessoa o fato de estar "somente" simulando ser uma hiena.

Assim, a recriminação ao comportamento do convidado não se deu a partir da acusação de que fingia ser algo ou alguém que de fato não era. Pode-se mesmo supor o contrário, atribuindo a reprovação de sua conduta ao reconhecimento de que houve uma continuidade indevida entre suas motivações reais (querer fingir ser uma hiena) e o comportamento simulado (comportar-se como uma hiena). Afinal, o convidado comportara-se *deliberadamente* como uma hiena, ou seja, com uma seqüência de ações no mundo exterior que exagerou atributos que julgou distinguirem e demarcarem o comportamento considerado de hiena.

Desta perspectiva, Naya teria destacado em seu discurso exemplos de comportamentos que julgou expressarem seu poder e sua capacidade para empreender realizações comprometidas com aquela região, tendo uma atuação, naquele momento, deliberadamente extraordinária. Tal dimensão da conduta, é importante mencionar, não tem a ver com o domínio reflexivo ou consciente da ação, inserindo-se no campo

performativo da conduta tal qual apreendida publicamente. Neste campo, muitas vezes, torna-se difícil diferenciar quando alguém está apenas simulando uma ação ou quando alguém, ao buscar simular uma ação, acaba de fato realizando-a e, ainda, freqüentemente, realizar esta distinção não é fundamental para os sujeitos envolvidos na interação – como no caso da bravata enquanto mentira ritual, em que a *permeabilidade* dessas fronteiras é constitutiva da interação.

Tanto no exemplo do convidado-hiena como no caso do deputado Naya, se o foco da recriminação não foi quanto da conduta de ambos foi brincadeira ou não, tampouco o foi a ação substantiva em si. Como bem lembrou Austin (1979: 256), mesmo no caso do "fingir ser uma hiena", pode-se imaginar outras situações nas quais *não* se conduzir da forma como o convidado o fez seria considerado uma conduta imprópria[14]. No que se refere ao processo do deputado Naya, esta dimensão não reificada da conduta recriminada é ainda mais clara, pois a acusação que suscitou a alegação de bravata como defesa não surgiu no curso da interação, mas, sim, quando houve uma mudança de contexto. Foi apenas sob a edição de imagens e falas realizada por um programa de TV que o comportamento de Sérgio Naya em Três Pontas adquiriu o caráter impróprio que veio a desencadear seu processo de cassação e, conseqüentemente, a defesa em termos de bravata. Talvez no contexto da reunião de Três Pontas, contrariamente, um político que não afirmasse ser capaz de tudo fazer pela cidade suscitaria desconfiança e desaprovação.

Pode-se, portanto, concluir que o domínio propício à bravata é criado, não por qualquer qualidade intrínseca ao desempenho que se busca desculpar, mas quando o ato de fala é considerado, durante ou após a interação discursiva, como tendo ido *além do socialmente permissível naquela dada circunstância*, sendo a quebra desse limite, por "excesso", definidora da bravata enquanto um tipo específico de linguagem defensiva. Como vimos, a própria definição dos limites sociais pode ser reaberta, suscitando o surgimento da bravata onde antes não era necessária, devido ao fato de o excepcional ter sido transformado em excessivo.

Assim, uma mesma ação pode, modificando-se o mundo em que está inserida, requerer defesa e tornar-se bravata: um tipo de retórica de desculpas que pretende redefinir o contexto originário a partir de sua estrutura argumentativa em torno da oposição entre "ser" e "(apenas) simular ser alguém", entre "fazer" e "(apenas) simular fazer algo", por brincadeira, vaidade ou provocação. Sua maior ou menor eficácia depende das possibilidades de o sujeito traduzir o limite social rompido nos termos dessa lógica contrastiva, que pode ser desdobrada em motivação e ação, ação simulada e ação apreendida, ato de simular fazendo-sendo e ato de simular não fazendo-sendo a ação-pessoa pretendida. O deputado Sérgio Naya lançou mão de várias dessas alternativas, mas não obteve sucesso e terminou sendo cassado. A falta de seriedade que pretendeu dar à sua fala perdeu força ao ser mencionada nas acusações sobre a queda de um edifício de sua construtora, resultando em várias mortes, em

função de erros de projeto e utilização de material de má qualidade em sua execução. A retórica da irresponsabilidade articulada à defesa da bravata acabou transformando-se em uma arma contra ele próprio, adquirindo o estatuto de um traço de caráter que, presente anos atrás em Três Pontas, como as fitas de vídeo registraram, viera a aparecer novamente no seu desempenho irresponsável na condição de empresário da construção civil e, agora, com conseqüências fatais.

Notas

[1] A abordagem analítica dos rituais, enquanto um sistema de comunicação simbólica, desenvolvida por Stanley J. Tambiah (1985) fundamenta as discussões aqui desenvolvidas. Destaco, ainda, duas coletâneas de trabalhos no âmbito da etnografia da fala: Gumperz e Hymes (1986) e Fishman (1977).

[2] Sérgio Naya pertencia ao Partido Progressista Brasileiro, Minas Gerais, um partido identificado com os setores conservadores no cenário político nacional. Já era empresário quando ingressou na vida política, tendo sua construtora realizado várias obras para o governo federal. No exterior, construiu o Sand Lake Towers, um hotel de quatro torres de apartamentos em Orlando, na Flórida (EUA).

[3] Sérgio Naya, inicialmente, declarou que indenizaria a todos caso fosse legalmente comprovada a responsabilidade de sua construtora; logo depois, alegou que obras indevidas realizadas pelos moradores teriam causado a queda de parte do edifício.

[4] Para uma análise da categoria de decoro parlamentar na política brasileira, ver Teixeira (1998).

[5] Partido de orientação socialista que surgiu a partir da aliança de lideranças políticas socialistas e comunistas com as lideranças das lutas sindicais nas indústrias metalúrgicas, na região de maior concentração industrial do país, o Estado de São Paulo, nos anos 80.

[6] A transcrição da fita de vídeo utilizada neste artigo é a transcrição efetuada pela Câmara dos Deputados e que integra o conjunto de documentos que compõe o processo de cassação do deputado Sérgio Naya. Em função de o processo contra Sérgio Naya na Justiça ainda estar em tramitação, não pude ter acesso às gravações em vídeo, mas apenas à sua transcrição publicada pela Câmara. Todas as referências de páginas são, portanto, da Representação da Mesa da Câmara dos Deputados contra o deputado Sérgio Naya que levou à sua cassação.

[7] O Partido dos Trabalhadores também, nessa ocasião, encaminhou uma representação contra o deputado Sérgio Naya à Mesa da Câmara dos Deputados.

[8] Para outros usos da *brincadeira* também na região do Sul de Minas Gerais, ver Comerford (1999).

[9] No que concerne ao rumor, entendido como uma forma narrativo-performática, Tambiah (1996a), Das (1998) e Trajano Filho (1993) desenvolvem análises do rumor no domínio da ação política em diferentes contextos contemporâneos.

[10] Para uma análise do comentário como um princípio de rarefação do discurso, ver Foucault (1996).

[11] Para aqueles interessados em uma reflexão acerca dos diferentes usos e justificativas da mentira, sugiro a leitura de Bok (1979).

[12] Nas palavras de Austin: "In the one defence [justification], briefly, we accept responsibility but deny that it was bad: in the other [excuse], we admit that it was bad but don't accept full, or even any, responsibility" (1979: 176).

[13] Herzfeld (1982), tendo como referência os trabalhos de Austin, faz uma análise instigante da etimologia e da retórica das desculpas na Grécia moderna.

[14] Em uma nota de rodapé, Austin apresenta um bom contra-exemplo: "But if Nero ordered you, in the arena, to pretend to be a hyena, it might be unwisely perfunctory *not* to take a piece right out" (1979: 256).

Capítulo 6

A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político[1]

Christine de Alencar Chaves

A Marcha

No dia 17 de abril de 1997 teve lugar em Brasília uma das maiores manifestações públicas ocorridas na capital do Brasil – só comparável ao comício pelas eleições diretas, em 1984. Ela marcou o término da marcha dos sem-terra, uma caminhada de dois meses que percorreu a pé vários estados do país. Contrariando expectativas de dissolução e fracasso, a longa peregrinação foi bem-sucedida: alcançou sua meta e conquistou naquele momento a simpatia da opinião pública nacional. Simpatia testificada pela afluência de pessoas à manifestação dos sem-terra no dia do encerramento de sua marcha, o que de certo modo autenticava pesquisa de opinião nacional que reconheceu legitimidade à reforma agrária, bandeira maior do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST), promotor do evento.

Como uma "marcha nacional", a caminhada dos sem-terra foi constituída por três "colunas", que buscaram atravessar pontos diversos do território brasileiro, seguindo itinerários diferentes rumo a Brasília. São Paulo, Governador Valadares e Cuiabá foram as cidades escolhidas como ponto de partida das três Colunas, compostas por integrantes do MST – "acampados" e "assentados" – de diferentes estados da Federação, no empenho em dar à marcha uma representação nacional. Com atos públicos nas cidades de origem, ela teve início em 17 de fevereiro. Cada uma das Colunas percorreu mais de mil quilômetros de estrada, durante exatos dois meses. Além do percurso diário ao longo das rodovias, uma seqüência determinada marcou a passagem das Colunas pelas cidades e vilarejos no caminho da capital: entrada das fileiras da marcha, realização de ato público em ponto central e montagem de acampamento provisório – padrão repetido, em escala maior, em Brasília.

Intitulada *Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça,* a caminhada dos sem-terra teve como propósito manifesto chamar a atenção da sociedade não só para a necessidade da reforma agrária, mas também para o problema do desemprego nas cidades e para a impunidade dos crimes e violências cometidos contra

trabalhadores rurais na disputa por terras no Brasil. Em cada vilarejo ou cidade que os caminhantes atravessaram, na passagem das fileiras da Marcha pelas vias públicas e no ato principal, quando se pretendia reunir população e marchantes, a razão de ser da peregrinação era exposta mediante palavras de ordem, hinos, representações teatrais e discursos inflamados. Junto com as manifestações públicas, reuniões eram feitas em escolas, faculdades, câmaras municipais, sindicatos e igrejas com a finalidade de dar ressonância à passagem da Marcha Nacional e à mensagem que ela pretendia veicular. O 17 de abril foi escolhido para término do percurso com a chegada a seu destino, a capital do país, por ser a data do massacre de Eldorado dos Carajás, no Pará, ocorrido um ano antes – convertida em dia internacional de luta pela reforma agrária[2].

Enquanto organizador e promotor da Marcha, o MST tornou-se o principal beneficiário do capital simbólico que ela acumulou, conquistado ao longo da caminhada à medida que esta avançava e se aproximava de seu termo. O contraste entre o início obscuro e o término vitorioso da Marcha Nacional revela o potencial de agregação simbólica de um fenômeno tão antigo quanto generalizado como são as peregrinações, potencial tornado fato e poder nessa caminhada. A chegada dos anônimos caminhantes sem-terra a Brasília não foi apenas a realização de um desígnio, mas representou a conversão simbólica de uma peregrinação de homens e mulheres em vitória política.

A eficácia da Marcha Nacional consistiu no seu reconhecimento público, capital fundamental da política e principal instrumento de luta do MST para atingir seus propósitos no enfrentamento direto que empreende com o Estado. Destituídos da tradicional capacidade de influência sobre os aparatos jurídico e administrativo de poder, instrumentos de que há séculos dispõem os setores terratenentes no Brasil, uma vez que as instituições políticas e a própria formação do Estado estiveram historicamente vinculadas aos interesses desse setor (Reis 1982; 1988; Camargo 1986; Fernandes 1981), os trabalhadores sem-terra criaram uma organização cuja ferramenta política é, eminentemente, a ação direta. Em nítido contraste com os mecanismos tradicionais de atuação de seus oponentes, as principais formas de atividade política empreendidas pelo MST realizam-se através de pressão sobre o aparato de poder mediante mobilização coletiva e pública, em nome de interesses coletivos, reivindicando *direitos coletivos*.

Com acampamentos em beira de estrada e em praças públicas, ocupações de terras e de órgãos governamentais, marchas, saques, jejuns coletivos e declarações públicas, os sem-terra criam fatos e notícia. A criação de eventos coletivos na esfera pública é o principal meio de atuação política do MST. No embate público instituído pelas ações coletivas do Movimento, a definição dos direitos, das leis e da violência é a moeda de troca entre os diferentes atores envolvidos – sem-terra, proprietários, funcionários públicos, agentes religiosos, políticos, advogados, juízes, ministros,

polícias militares. Com ações coletivas, o MST coloca em questão o sentido do Estado de direito e da democracia, a definição de justiça e de violência, a constituição da ordem institucional, das leis e da legitimidade. Assim, ao tornar-se foco das atenções durante dois meses, a Marcha Nacional converteu-se em caixa de ressonância desse embate, acirrado pelo posicionamento do governo federal, que além de apostar no seu fracasso promoveu uma contramarcha com as viagens do ministro da Justiça a diferentes estados da Federação, no intuito de cobrar medidas penais contra as ações do MST e seus líderes.

A eficácia da Marcha Nacional pode ser melhor compreendida se tomada como uma ação coletiva expressiva, cuja importância teve por suposto a capacidade de comunicar os fundamentos ideológicos e os propósitos políticos do MST e, ao evocar referências simbólicas consagradas, angariar-lhe a conformidade e solidariedade da sociedade mais abrangente[3]. Delimitada no tempo e no espaço, a Marcha demarcou uma esfera específica no curso da vida social, podendo ser considerada um ritual de longa duração. Como ritual, é possível tomá-la como uma forma privilegiada de interpretação dos agentes que a promoveram e do público que conferiu legitimidade à ação social posta em curso.

A tradição antropológica, na linhagem de Durkheim, tem mostrado quão profundos – inextricáveis e instituintes – são os nexos entre atos da sociedade e representações sociais, por meio dos quais as sociedades se criam, recriam, tomam consciência de si mesmas e, pode-se acrescentar, procuram empreender dinamicamente a mudança[4]. Nesse sentido, os rituais apresentam-se como fenômenos privilegiados de investigação, pois não apenas se constituem como instâncias condensadas de representação da experiência social, como são capazes de promover a sua dinamização. Mediante o aporte teórico dos rituais é possível combinar a ambição de identificar singularidades significativas e formas sociais universais. A compreensão teórica dessa capacidade criativa dos rituais em conjugação com o reconhecimento do valor ímpar da etnografia constituem, portanto, a inspiração orientadora deste trabalho, assim como a formulação apresentada por Stanley J. Tambiah (1985) a respeito dos rituais.

Amparada nessa tradição, propus-me a tomar a Marcha dos sem-terra como um *locus* privilegiado de investigação do MST como ator político e do contexto sociocultural que o baliza – na trilha de Marcel Mauss, procurar desvendar a interação efetiva e os nexos significativos entre agente, ato e sociedade. A Marcha Nacional, como ação coletiva de caráter expressivo, percorreu mais que estradas: atravessou um solo moral. Realizar essa travessia – reconstituindo-a em texto – junto com a caminhada dos sem-terra, pode ser um percurso revelador das trilhas, caminhos e encruzilhadas que se apresentam à sociedade brasileira contemporânea. O presente trabalho fundou-se na expectativa de, nessa trajetória, explicitar alguns de seus dilemas e virtualidades.

O MST

Ao assumir uma atuação política fundada na ação direta mediante a promoção de eventos coletivos e públicos, o MST tece no cotidiano da política encenações que polarizam a opinião pública, promovem fatos, geram poder e procuram criar direitos. Que ator social é esse que subverte os parâmetros usuais da política e, paradoxalmente, revela algumas de suas dimensões menos explícitas? O MST foi fundado em 1984, na cidade paranaense de Cascavel, como resolução do I Encontro Nacional dos Sem-Terra. Promovido pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), o encontro teve por finalidade reunir os diversos movimentos localizados de luta pela terra que floresceram, sob os auspícios das pastorais sociais da Igreja[5], no final dos anos 70 e início da década de 80. Particularmente no Sul do país, esses movimentos evoluíram para uma crescente autonomia política. No recém-fundado MST assumiu-se como princípio: a direção política do Movimento é prerrogativa de seus militantes; aos agentes pastorais e simpatizantes em geral cabe a função de assessoria.

Entretanto, a herança de origem pode ser constatada na estrutura de organização do MST – como o caráter colegiado e hierárquico das instâncias de decisão, a divisão por estados e "regionais", dotados de relativa autonomia de ação, a definição do papel de assessor etc. –, em elementos mais imponderáveis como o sentido da militância como um serviço, a valorização do "espírito de sacrifício", a centralidade da "mística", bem como na forma de luta fundada na realização de eventos dotados de forte caráter simbólico. Um patrimônio da Igreja tradicional e da religiosidade popular, as procissões e as peregrinações, por exemplo, são recorrentes na curta história do MST. Elas constituem um repertório simbólico de caráter religioso por ele apropriado e transformado em forma de ação política.

Em poucos anos o MST se expandiu, com o objetivo explícito de tornar-se uma organização de abrangência nacional. No MST a *unidade* da "luta" é tida como um esteio fundamental, o que confere peculiaridades importantes à sua estrutura organizativa e à gestão política interna: ela baliza tanto a urgência em assentar uma estrutura nacional quanto a concepção da preeminência das decisões "do coletivo" sobre quaisquer posições individuais – divergências, por exemplo, não devem tornar-se públicas. Como saldo do aprendizado de experiências anteriores na luta por terra, a fragmentação é considerada um grave erro. De fato, na periodização das "lutas por terra no Brasil", tema recorrente nos cursos de formação promovidos pelo Movimento, destacam-se três "fases": as "lutas messiânicas", as "lutas radicais localizadas" e os "movimentos de camponeses organizados" (Stédile e Frei Sérgio 1993). A partir da valorização da experiência histórica depreendem-se lições: a dependência de um único líder ou de partidos políticos, assim como a fragmentação, são considerados erros capitais a serem evitados. Embora tenha hoje uma estrutura organizacional homogênea com abrangência nacional, o MST, a despeito dos propósitos de seus mili-

tantes, apresenta uma consistência organizativa bastante diferenciada nos estados e não pôde evitar dissidências[6].

Apesar de dissidências menores, o MST tem se mantido unificado, com uma atuação política coerente com seus propósitos e ágil em adaptar-se às diferentes circunstâncias políticas. Desde as primeiras ocupações, ainda sob o regime militar, a luta pela terra foi assumindo dimensão política maior, tornando-se inicialmente uma bandeira pela redemocratização política, quando acampamentos, considerados área de segurança nacional, sofriam intervenção federal (Marcon 1997). Mais tarde, a reforma agrária, no sentido amplo proposto pelo MST, descortinou-se não apenas como uma luta pela democratização do acesso à terra, mas como a ponta-de-lança de um projeto de transformação social centrado na democratização de diferentes recursos, materiais e simbólicos, da sociedade nacional[7]. A luta por terra converte-se, então, em luta por cidadania.

A ampliação do horizonte político da luta por terra no Brasil, ao ser-lhe emprestado um sentido catalisador de transformação social, revestiu-a do caráter de uma idéia-força. Essa ampliação foi sendo construída ao longo da história do MST, consolidando-se nas sucessivas transformações por que passou. No I Congresso Nacional do MST, em 1985, definiram-se os lemas norteadores de sua ação política: "*terra não se ganha, se conquista*" e "*ocupação é a única solução*". A seguir, em face de circunstâncias adversas e da carência de solidez organizativa do Movimento, propuseram-se lemas de resistência: "*ocupar, resistir, produzir*" e "*reforma agrária, essa luta é **nossa***". Com uma estrutura organizativa mais consolidada, no III Congresso Nacional, reunido em 1995, o sentido da "luta" foi amplificado na mesma proporção da abrangência do público-alvo, o que se expressou no lema "*reforma agrária, uma luta de **todos***". A reforma agrária passou a ser considerada um bem para a sociedade como um todo. Reconhecendo nela uma conquista que requer legitimação social, o MST apresenta em sua formulação da reforma agrária uma concepção que rompe a distinção campo-cidade, ao sugerir um "novo modelo de desenvolvimento para a sociedade brasileira".

Ao manter o propósito de promover a reforma agrária, âncora da identidade de sem-terra, o MST aponta para o problema maior da integração social no Brasil – para questões clássicas da democracia e da cidadania. Na observação de um militante, "terra é poder", o que no contexto do MST traduz não uma opinião pessoal, mas uma perspectiva compartilhada, cujo conteúdo serve de fundamento lógico aos propósitos abrangentes advogados pelo Movimento. Por outro lado, trata-se de uma percepção apurada, uma vez que a questão fundiária tem vínculos históricos com o sistema político no Brasil, como inúmeros trabalhos acadêmicos já apontaram desde o de Vitor Nunes Leal (1975). Desse modo, com suas ações coletivas o MST constitui-se como ator em uma luta à qual procura emprestar um significado político amplo, posto que solidamente ancorado em uma identidade bem definida e relativamente restrita.

Entretanto, ao constituir a luta por reforma agrária em torno de uma identidade negativa, tornando-a sujeito coletivo através de um enfrentamento direto com o Estado e sua ordem legal, o MST, criando fatos, coloca em xeque os fundamentos de legitimidade de uma ordem social que se reproduz historicamente sem resolver o problema da integração de larga parcela de sua população[8].

De um ponto de vista interno, como "organização", o MST é um ator social que alcança expressão política através da capacidade de forjar a identidade "sem-terra", que ultrapassa diferenças de origem e tradição e serve como um suporte social significativo de suas ações políticas. Sem-terra é uma categoria genérica que congrega uma *congérie* de outras, cuja inclusão é, no entanto, apenas potencial[9]. É sem-terra quem integra as fileiras do MST em alguma de suas atividades, essencialmente mobilizações coletivas, tendo como início privilegiado uma permanência em acampamento, verdadeiro rito de passagem[10]. A identidade de sem-terra é forjada no curso da "luta", realizada fundamentalmente por meio das mais diversas mobilizações promovidas pelo MST. Assim, mobilizações são ritos de fundação, realizações "para dentro" e "para fora" – como a Marcha Nacional, elas constituem-se em fontes de legitimação tanto para o público interno ao MST, acampados, assentados e militantes, quanto para o externo, constituído pela sociedade nacional.

Não deixa de ser inesperada a galvanização política empreendida pelo MST ao organizar um segmento marginal da sociedade brasileira plenamente urbanizada, como são os camponeses, mediante uma identidade construída em tão curto espaço de tempo. Esta é uma realização que, como movimento social, o MST empreende mediante a geração de fatos políticos que são atos criativos em sentido pleno: forjam os atores, a cena e o público; desencadeiam fatos novos, sem antecipar, como dramas sociais que são, os seus variados resultados. Com a geração de fatos políticos, o MST magnetiza a opinião, suscitando paixões da mais variada abrangência. Mas, esses homens e mulheres reunidos sob uma "organização" forjam uma identidade específica, sem-terra, estabelecida em torno de uma coletividade representada e por meio dela constroem uma utopia que converte o sonho da terra em sementeira de transformação social. Desejada por muitos, negada por outros tantos, essa utopia é formulada pelos sem-terra como o sonho de um "Brasil para todos os brasileiros"[11], uma nação de iguais.

A abordagem dos rituais

Se o MST se constitui através da multiplicidade de eventos que promove, de todos, até hoje, a *Marcha Nacional* alcançou maior envergadura e êxito. Foi um acontecimento especial por seus propósitos, proporções e repercussão. Mas foi também um evento exemplar, na medida em que apresentou os elementos principais da ação política do MST: mobilização coletiva, constituindo, simultaneamente, veículo de pressão e legitimação.

Como fenômeno social, a marcha não é uma invenção do MST. É uma forma cultural transtemporal e presente em diferentes tradições, dotada de características distintivas que permitem reconhecê-la, conquanto passível de ser revestida de significados os mais diversos. Como forma cultural estereotipada, as marchas são passíveis de classificação entre os rituais, eventos públicos padronizados, embora permitam *performances* variáveis conforme o contexto. Segundo essa caracterização, a Marcha Nacional pode ser considerada um ritual de longa duração, o que lhe confere um estatuto privilegiado de compreensão não só dos atores que o encenaram, mas do "público" que o tornou relevante – o MST como ator social, seu modo particular de construção da política e as relações mais profundas que ele guarda com a sociedade brasileira.

Tratar dessa maneira a Marcha Nacional corresponde à adoção da perspectiva desenvolvida por Tambiah (1985; 1996a) a respeito dos rituais, abordagem que rompe com uma definição restrita em benefício de um ponto de vista que, sem abandonar o reconhecimento de características formais universais, valoriza a demarcação feita pelas próprias sociedades daqueles eventos que por sua estrutura e ordenamento se distinguem do cotidiano. Do ponto de vista formal, os rituais são classificáveis por serem eventos delimitados no tempo e no espaço, com forma e padronização culturalmente definidas e que, supondo participação coletiva, concorrem para uma intensificação da vida social. A perspectiva apresentada por Tambiah toma os rituais como eventos em acepção ampla: atos, proferimentos, interações e práticas – eventos que aliam semântica e pragmática[12].

Consistindo em formas culturais padronizadas, os rituais veiculam significados cujo conteúdo é culturalmente delimitado. Na definição do autor, os rituais conjugam elementos referenciais e indéxicos, traduzem concepções sociais abrangentes e duradouras ao mesmo tempo que são referidos a um contexto variável e circunstancial. O conjunto dos elementos que o constituem tornam-no capaz de desencadear efeitos pragmáticos através do poder simbólico de que são portadores, por força de convenções culturais. A eficiência da ação ritual ancora-se no fato de acionar crenças culturais essenciais, crenças que constituem uma cosmologia, isto é, concepções fundamentais para um determinado universo social. O conjunto de crenças ativado através de formas rituais estáveis torna-se sancionado pela idéia de tradição nelas embutida: forma e conteúdo são indissociáveis na ação ritual.

Efetivação de atos convencionais referidos a uma cosmologia determinada, fonte maior de legitimação, os rituais constituem uma linguagem que pode assumir contorno e conteúdo políticos. Com características expressivas e pragmáticas, segundo Tambiah, os rituais tanto representam o cosmos quanto legitimam hierarquias sociais. Mas justamente porque são eventos padronizados sujeitos à variação das *performances*, é possível apresentar a interpretação alternativa de que os rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, ao simbolicamente conectarem conven-

ções consagradas a arranjos inusitados, indicando a possibilidade de outros ordenamentos. Ao "indexarem" conteúdos referenciais convencionais da cultura a novos atores, eles apontam para padrões inovadores de relacionamento social – de forma a ativar potencialidades latentes da cosmologia. Assim, os rituais podem ser utilizados como formas legítimas de manifestação do dissenso, tornando-se instrumentos de construção de novas legitimidades, âncoras de ordenamentos sociais alternativos.

Dessa perspectiva, uma teoria dos rituais proporciona mais que uma forma privilegiada de acesso à cultura, ao contexto que torna os rituais fatos sociais significativos e relevantes. Na verdade, torna possível guardar o valor totalizador do conceito de cultura, fugindo, entretanto, de seu sentido totalitário ao permitir desvendar os mecanismos de diferenciação social, de constituição da dominação e de instauração e legitimação de resistências. Permite, enfim, efetivar o intuito antropológico de apreender o universo significativo totalizante das ideologias e, simultaneamente, realizar a passagem – difícil para a teoria e cotidiana na prática – destas para os sistemas de ação, nos quais homens e mulheres de carne e osso buscam transformar interesses e ideais em realizações concretas.

Nesse sentido, uma vez constituídos por "atos e proferimentos" convencionais, é pertinente indagar como os rituais empenham e promovem ações inovadoras. Ou seja, como, através de ações expressivas, o ritual consegue desencadear efeitos criativos e imprevistos. A conjugação de representação com ação presente nos rituais desdobra-se em uma tensão entre reprodução e inovação, pois embora não completamente determináveis, os resultados pragmáticos antevistos são esperados, e mesmo desejados. É essa dimensão, concretizada etnograficamente pela Marcha, que torna apropriado o emprego da teoria dos rituais à esfera da política, domínio da "ética da responsabilidade", que deve prestar conta dos resultados, previsíveis mas incertos, da ação. E permite conjugar a ambição antropológica de empreender uma investigação totalizante, cujos principais trunfos e triunfos se remetem ao domínio da ideologia, com a necessidade de apreender a fragmentação característica do não menos elusivo domínio da ação.

Na conjunção desses dois domínios reside a principal contribuição de um enfoque antropológico da política, em um universo social caracterizado pela fragmentação, diferenciação e desigualdade. Trata-se da necessidade de conciliar o enfoque durkheimiano da sociedade com a esfera das preocupações weberianas – o que não é impossível uma vez que se atente para o fato de que Durkheim conjugou em uma mesma abordagem o estudo das representações com o dos ritos e Weber empenhou-se na investigação do domínio da ação social assim como ao das teodicéias. Não é incidental que ambos tenham, no final de suas carreiras, se dedicado ao estudo da esfera religiosa da vida – onde, em última instância, é possível determinar os elementos fundamentais de construção da autoridade e, com ela, pensar os meios de consti-

tuição e destituição da dominação, escapando às armadilhas de uma perspectiva individualista que negligencia o fato de que o poder só se mantém pelo consentimento da maioria, uma vez que é um fenômeno eminentemente social. A aproximação antropológica entre política e religião, só aparentemente extemporânea, justifica-se a partir da constatação de que a constituição do poder, como o expressou Louis Dumont (1985), é incompreensível se desvinculada da esfera dos valores.

Marchas, peregrinações, romarias

O nexo entre religião e política apresenta-se como elemento determinante de características do MST enquanto ator social. Este nexo se encontra na própria origem do Movimento, no suporte institucional inicial fornecido pela Comissão Pastoral da Terra, fundamental para a articulação do MST como entidade política autônoma com abrangência nacional. Tão importante quanto o institucional, o suporte ideológico efetivou-se com a utilização de símbolos religiosos legitimadores, ativados através da promoção de cerimônias, sob inspiração do princípio de que "a terra é um dom de Deus para todos", assim como de uma pedagogia de reflexão sobre a realidade à luz do texto bíblico, desenvolvida nas Comunidades Eclesiais de Base. As referências religiosas, fortalecidas pela presença marcante de religiosos no cotidiano dos primeiros acampamentos, serviram para dar inteligibilidade ao sofrimento presente e fortaleza ante as incertezas do futuro. Essas primeiras referências assumiriam, no contexto da "luta", um conteúdo crescentemente político.

Símbolos religiosos foram transformados em símbolos da luta política. Assim é que no acampamento pioneiro da Encruzilhada Natalino, Rio Grande do Sul, uma cruz pequena com a inscrição "salva tua alma" foi substituída por outra grande e pesada, que simbolizava o sofrimento de todos e a esperança de vitória comum. A cruz foi posta no centro do acampamento, onde se passaram a realizar as reuniões diárias, a acolhida de visitantes, as reuniões de equipes, as assembléias e celebrações (Gaiger 1987: 41). Centro simbólico, na cruz foram colocados panos brancos em sinal de luto pelas mortes ocorridas no acampamento e escoras simbolizando a solidariedade e o apoio de entidades e organizações. Pesada, a cruz precisava ser transportada por muitos braços nas procissões que se fizeram[13], em uma representação da necessidade de união assim como do sofrimento redentor, vitorioso com a esperada conquista da terra. Se com o amadurecimento da autonomia política do MST a cruz foi substituída pela bandeira e pelo hino da Organização, o sentido de sacralidade referido à luta que eles simbolizam foi preservado.

A velha tradição das romarias – peregrinações rumo a um santuário, centro religioso onde o sagrado se manifesta – foi sendo transformada quando transposta por acampados do MST em caminhadas em direção às cidades e aos centros de poder, as capitais. De uma peregrinação rumo ao território sagrado, elas se transformaram em

marcha, caminhada em direção ao espaço político. De um processo de reafirmação e renovação da fé através do sacrifício em cujo termo o peregrino reencontra nos lugares considerados santos a comunhão com o transcendente, em uma caminhada que cimenta a esperança através da união de todos, firmada diante de um poder temporal. Transfigurada em luta por reforma agrária, essas novas caminhadas fizeram a passagem da esperança messiânica de uma terra que é promessa para a esperança política de uma terra que deve ser conquistada. Passagem da noção da graça divina individual que se quer receber à de direito de todos que se deve cumprir.

Desse modo, a popular tradição religiosa de romarias rumo aos santuários foi investida de novos significados quando apropriada pelos integrantes do MST. As romarias converteram-se em marchas rumo aos centros de poder político, reivindicando direitos que cumpre ao Estado fazer valer. Entretanto, a mesma prática de peregrinação é passível de ser revestida de inúmeros significados, tendo assumido, nos últimos anos, uma pletora variada de manifestações no Brasil. Assim, ao lado das tradicionais romarias e procissões rumo aos santuários consagrados pela religiosidade popular[14], e das marchas políticas promovidas pelo MST, uma nova tradição foi inventada, a das romarias da terra[15]. Assumindo um caráter simultaneamente religioso e político, elas são freqüentemente organizadas pelas pastorais populares da Igreja, muitas vezes sob oposição da hierarquia clerical. Algumas delas realizam-se nos santuários das romarias tradicionais, como é o caso de Canindé (CE), Juazeiro do Norte (CE), Bom Jesus da Lapa (BA) e Trindade (GO). Outras, porém, definem-se, ano a ano, por locais marcados pelo conflito e luta de terras – renovando o sentido do martírio – ou naqueles lugares onde a conquista da terra permite a celebração da vitória e a realização da "festa da colheita"[16].

As peregrinações não são, porém, uma manifestação religiosa exclusivamente cristã – tanto o Cristianismo quanto o Judaísmo têm como ponto comum de origem uma mesma peregrinação: a partida de Abraão rumo à "Terra Prometida", experiência paradigmaticamente revivida na mística das Romarias da Terra e sempre lembrada no percurso da Marcha Nacional. Não obstante seu aparato racionalizador em diferentes medida e direção, grandes religiões mundiais, como o Islamismo e o Budismo, têm nas peregrinações e procissões um ponto alto. Além delas, religiosidade com conteúdo tão diverso quanto a dos povos guarani, por exemplo, investiram de significado simbólico suas peregrinações rumo à "terra sem males".

Entretanto, marchas, peregrinações, romarias não se revestem exclusivamente de significado religioso, como a Marcha Nacional dos sem-terra atesta. Elas estão presentes em diferentes partes do planeta, servindo aos mais diversos fins: religiosos, políticos, pacifistas, militares, de conquista e de libertação, pela manutenção da ordem[17] e por sua subversão. Como nos fatos sociais totais, nelas muitas vezes essas delimitações se embaralham. Nas romarias da terra no Brasil, assim como nas procissões que demarcam os territórios protestante e católico nas cidades irlandesas, por

exemplo, a fronteira entre o religioso e o político perde nitidez. Esse fenômeno talvez indique a necessidade de se repensar a adequação de algumas distinções analíticas consagradas.

A "grande marcha do sal", organizada por Gandhi, em uma cruzada pacífica pela libertação da Índia; a "grande marcha", de caráter militar, organizada por Mao Tsé-tung, na China; a marcha promovida por Martin Luther King, a favor dos direitos civis da população negra americana; a "Coluna Prestes", empreendida pelos tenentistas brasileiros no início do século são uns poucos exemplos da diversidade de que se reveste essa manifestação coletiva. Estaríamos diante de uma forma social elementar, uma forma capaz de revestir os mais diversos conteúdos? Uma forma que, por ser passível de ser preenchida por conteúdos variáveis, pode assumir tanto a feição de um cortejo fúnebre mais ou menos solene revestido do caráter de comoção nacional quanto a de um desfile carnavalesco eminentemente festivo? Se, de um lado, a investigação desse evento particular e específico que foi a Marcha Nacional, sob a inspiração da teoria dos rituais, favorece uma compreensão do MST enquanto ator social, de outro, pode ajudar no entendimento de aspectos significativos da sociedade brasileira contemporânea e, ainda, a possibilidade de olhar os rituais enquanto fenômenos sociais fundantes.

Marcha: fabricação do social

A decisão de tomar a Marcha Nacional como tema de investigação serviu de motivação interessada em um duplo sentido: simultaneamente cidadã e teórica[18]. Vislumbrava no empreendimento um campo fértil para a reflexão a respeito dos nexos entre política e sociedade, de modo a contemplar a partir de um contexto etnográfico preciso significados particulares e processos gerais da política no Brasil. Nesse primeiro impulso, a ambição teórica era ainda, reconhecidamente, bastante cidadã. Foi o encontro com a dinâmica criativa e contundente da ação política do MST que tornou significativo o enfoque teórico dos rituais e, a partir de então, abriu a perspectiva de identificar, na própria tessitura das ações e representações a serem investigadas, aquilo que as ultrapassava, como forma elementar e, portanto, como modo de "fabricação" do social. As noções de Durkheim e Mauss reavivaram-se como fundo comum de inspiração e estímulo intelectual, demonstrando mais uma vez o vigor do pensamento de ambos.

Durkheim e Mauss, ao estudarem as formas elementares da vida religiosa, apontaram para o caráter instituinte de que são dotadas as manifestações coletivas da vida social. Como isto ilumina a ação política do MST e contribui para a compreensão de seu significado no contexto da sociedade brasileira? Ao se constituir como uma organização de ação direta, a ação política do MST e sua própria existência conformam-se pela criação de eventos de mobilização coletiva continuada. Sendo um processo, a

"luta" desdobra-se também no espaço, em um movimento de "territorialização"[19] que se expande em acampamentos e assentamentos, nos quais o MST busca imprimir a marca de uma sociabilidade própria e diferenciada. Mas o MST ganha visibilidade pública, e com ela expressão política, através da multiplicidade de ações que realiza. É através dessas ações coletivas, geralmente de forte impacto simbólico, que o MST constitui-se como sujeito político. É nelas também que se expressa e realiza a identidade de sem-terra. Nesse sentido, as ações coletivas do MST no espaço público são condição de sua constituição e existência social. Elas são criadoras.

A história, remota e recente, está repleta de exemplos de ações coletivas contestadoras, particularmente dos setores despossuídos da sociedade (Michelet 1998; Rudé 1991; Tambiah 1996a). Uma de suas características, porém, é a descontinuidade no tempo e a relativa invisibilidade – às vezes clandestinidade – de seus centros promotores. O que reforça a peculiaridade assumida pelo MST: uma organização voltada exatamente para a produção concertada[20] de ações diretas de cunho coletivo que, desafiando as fronteiras da legalidade, busca na visibilidade do espaço público conquistar legitimidade. O MST inscreve-se na cena política mais abrangente integrando seu campo de forças mediante ações consideradas transgressoras, embora dotadas de forte caráter expressivo.

Como evento de longa duração, a Marcha Nacional agregou tanto elementos das ações diretas quanto características da organização social dos acampamentos sem-terra. Criando um processo continuado de comunicação com a sociedade mais abrangente, supunha também uma ordenação interna consistente. Nesses termos, ela representou uma espécie de síntese dos elementos constitutivos do MST e também de seus desafios: a construção de uma identidade e de uma sociabilidade próprias e, ao mesmo tempo, de um poder político eficaz. A Marcha Nacional comportou em sua forma elementos extracotidianos e prosaicos, mas só pôde sustentar-se ao cimentar a fé na realização de um propósito, capaz de converter cansaço em sacrifício e de conjugar disciplina e efervescência. Esse processo laborioso foi uma criação feita de interação social tanto interna quanto externa, e no seu encerramento produziu uma amplificação social de suas conquistas simbólicas.

Mas a Marcha Nacional conformou-se na confluência de uma dinâmica comunitária, de relações face a face, com a lógica própria dos modernos meios de comunicação de massa. Assim, estabeleceu um processo comunicativo com múltiplas dimensões, ou seja, fundado em inserções diferenciadas – compreendendo simultaneamente interações no contexto interno e em contextos locais diversos, além do nacional. Reunindo um repertório variado de formas rituais – peregrinação, parada militar, comício político, procissão, festa etc. –, foi em um crescendo criando essa espécie elusiva de capital, o capital simbólico. A multidão fechada e itinerante, dimensionada em interações internas e locais, converteu-se, ao final, em uma multidão aberta e multifacetada[21], incluindo aquela, de dimensões nacionais, constituí-

da através da intensa cobertura dos meios de comunicação. Desse modo, um fenômeno semelhante à efervescência coletiva produziu-se no âmbito de uma complexa sociedade nacional.

Ao longo de seu percurso a Marcha Nacional foi "conquistando a sociedade" – nas palavras dos marchantes – de modo que, ao chegar à capital do país, deixou de ser apenas dos sem-terra. Os temas que a intitulavam, apontando para questões sociais candentes – a reforma agrária, o emprego e a justiça –, ganharam o aporte de outras categorias sociais que concorreram com sua presença para o ato de encerramento da longa caminhada. Assim, o lema da Marcha Nacional generalizou-se ainda mais, sendo acrescido de reivindicações específicas portadas pelas demais categorias sociais[22]. A esse processo de agregação social correspondeu, na chegada da Marcha a Brasília, um amálgama de formas rituais: no dia 17 de abril a Marcha unificou em uma mesma manifestação as formas de parada militar, procissão religiosa, comício político, *show* artístico, festa e carnaval. A intensidade emocional acompanhou a multiplicidade de manifestações presentes, congregando tudo e todos em um grande ato de protesto político.

Assim, a Marcha Nacional foi um rito de sacralização e dessacralização, sacrifício e festa. Por suas características formais apresentou-se como aquelas cerimônias em que, segundo Mauss, "anima-se todo o corpo social num só movimento [...]. Este movimento rítmico, uniforme e contínuo, é a expressão imediata de um estado mental em que a consciência de cada um é monopolizada por um só sentimento, uma só idéia alucinante – a da finalidade comum" (1974:161). De um conjunto originalmente disperso de homens e mulheres provindos de diferentes regiões do país, formou-se um grupo coeso pelo "desejo comum" e pela "certeza comum", unido no propósito de chegar a Brasília. Formar essa identidade coletiva em torno da Marcha Nacional foi um processo não despido de vicissitudes, mas plenamente realizado às vésperas de sua chegada a Brasília. Um processo que, galvanizando a atenção da sociedade, fê-la por um momento comungar os mesmos ideais coletivos, na identificação da desigualdade como problema. Nessas condições, seguindo Mauss (1974), verifica-se "o consentimento universal [que] pode criar realidades", fenômeno "em que, por assim dizer, fabrica-se conscientemente o social" (1974: 161-162). Como Mauss antevira, essa capacidade que o rito tem de constituir uma espécie de necessidade social, poder-se-ia dizer, de engendrar formas elementares da vida social, é "a noção fundamental de todo ritual, [...] a noção de sagrado" (1974: 174). Mas a conformação do sagrado não é necessariamente religiosa. A Marcha Nacional, processo de sacralização do MST e de dessacralização do poder constituído, revelou-se criadora de um sagrado vinculado à configuração da autoridade pública e, conseqüentemente, aos mecanismos de legitimação e deslegitimação políticas. Ela revelou, ao mesmo tempo, o caráter extremamente volátil dessa legitimidade, o que parece impor uma contínua reconstituição dos fundamentos da autoridade política nos tempos contemporâneos.

Notas

[1] Este texto se remete à tese de doutorado da autora, transformada em livro (cf. Chaves 2000).

[2] A Marcha Nacional celebrou pela primeira vez o *Dia Internacional de Luta Camponesa,* data criada pela "Via Campesina", uma articulação internacional de organizações camponesas, que se encontrava reunida no México quando ocorreu o massacre no Pará.

[3] Nesse sentido, é possível dizer que a marcha se constituiu em um rito *simpático,* em duplo sentido: o do senso comum e o técnico, ou seja, ao evocar eventos semelhantes transferiu, por similitude, representações latentes legitimadoras.

[4] Para uma discussão a respeito da aplicação do conceito de linhagem à "comunidade dos antropólogos", assim como para uma abordagem mais ampla da relação entre teoria e pesquisa na tradição antropológica, consultar Peirano (1995).

[5] Uma parcela significativa dos líderes e dirigentes mais antigos do MST, que determinam sua direção política, teve passagem por alguma dessas pastorais. Diolinda Alves dos Santos e José Rainha Júnior, por exemplo, participaram de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); ele teve ainda experiência como líder de sindicato rural, no Espírito Santo. João Pedro Stédile foi assessor da própria CPT. Para uma história da CPT, do ponto de vista de um de seus assessores, ver Poleto (1997).

[6] O MTST é uma organização dissidente, com presença expressiva particularmente no Estado de Minas Gerais. O massacre que vitimou sem-terras em Corumbiara, Rondônia, atingiu um acampamento dissidente do MST. Em episódio de violência de sem-terras contra fazendeiros no Paraná, em 1998, os protagonistas, assim como a própria organização do acampamento não tinham vínculo com o MST. Esses acontecimentos confirmam que a organização do MST consiste, de fato, em um instrumento de contenção da violência.

[7] Um exemplo dessa ampliação é a constituição de um setor de educação no MST. Sendo um dos mais ativos setores do Movimento, ele recebeu o prêmio Itaú-UNICEF para educação.

[8] De modo que é possível aos líderes do MST conclamarem os demais "sem" – sem-teto, sem-alimento, sem-emprego – a se organizarem, como fez o líder João Pedro Stédile após a Marcha Nacional.

[9] Na definição expressa no MST: "O termo 'sem-terra' foi um apelido popular dado a uma classe social que vive no campo, que os sociólogos chamam de camponeses, que trabalham a terra sem ser proprietários dela. Essa classe está dividida em várias categorias sociais de distintos tipos de trabalhadores rurais, conforme a forma como participam na produção. Assim, estão incluídos como 'sem-terra' as seguintes categorias: parceiro, arrendatário, posseiro, assalariado rural, pequeno agricultor, filhos de pequenos agricultores" (Stédile e Frei Sérgio 1994).

[10] Importante ressaltar como reuniões e mobilizações são fontes instauradoras de sociabilidade e de identidade, o que registra a acuidade da análise de Durkheim (1996). Para um trabalho dedicado ao estudo das reuniões, ver Comerford, 1996 e capítulo 7 deste livro.

[11] Mote da *Marcha Nacional.*

[12] Em suas palavras: "Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple

media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance" (Tambiah 1985: 128).

[13] O testemunho de um padre que atuou na Encruzilhada Natalino é eloqüente: "Essa é a explicação que eu daria também pras procissões. Constantemente, o pessoal pede procissão, e a gente vê bem porquê, é porque a procissão com o povo carregando a cruz, rezando e cantando, isto firma novamente o compromisso de seguir em frente, todos juntos até alcançar a terra... A grande tentação na qual recaem é a acomodação individualista e até rezas somente individualistas. Diante disto as constantes procissões e celebrações e revisões concretam a amarração interna do povo e a caminhada do acampamento. Pra eles isso dá uma certeza. Porque duas coisas eles sabem dizer: é Deus está conosco, e que nós se ficarmos unidos vamos conquistar a terra" (Méliga e Janson 1982: 90).

[14] Entre elas, a Procissão do Círio de Nazaré, em Belém, as romarias a Aparecida do Norte, São Paulo, a Juazeiro do Norte, no Ceará, a Bom Jesus da Lapa, na Bahia, a São Francisco de Canindé, no Ceará, a São José Ribamar, no Maranhão, a Santo Cristo do Ipojuca, em Pernambuco, a Trindade, em Goiás, além da Romaria de Nossa Senhora, em Minas Gerais, de Nossa Senhora da Penha, no Espírito Santo, de Bom Jesus do Pirapora, em São Paulo, de Nossa Senhora Medianeira, no Rio Grande do Sul (Barros e Peregrino 1996: 16).

[15] Há controvérsias quanto ao local e data da primeira realização da romaria da terra. A primeira delas teria dado início, em 1978, ao *Ano dos Mártires,* em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. Uma sugestão de D. Pedro Casaldáliga, bispo de São Miguel do Araguaia, Tocantins, o Ano dos Mártires foi inaugurado pela romaria da terra no local onde "São" Sepé Tiaraju morreu, com 1.500 outros, combatendo por terra (Barros e Peregrino 1996: 20-23). Em 1978, e segundo alguns testemunhos já em 1977, ocorreu a *Missão da Terra*, que daria lugar à romaria da terra, no tradicional Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA (Steil 1996: 275-276). Seja como for, inúmeras romarias passaram a ser anualmente realizadas, em vários estados brasileiros, quase sempre sob a coordenação da Comissão Pastoral da Terra. Como uma entidade ecumênica, a CPT tem enfrentado o desafio de emprestar uma feição ecumênica à romaria – uma manifestação religiosa que na tradição cristã tem a marca do catolicismo (Fernandes 1982).

[16] Exemplo desse empenho ecumênico, traduzido na celebração festiva da "festa da colheita", de tradição luterana, foi a 12ª Romaria da Terra do Paraná, em outubro de 1997. Exemplo, igualmente, da continuidade da relação CPT-MST, ela foi organizada no Assentamento Ireno Alves dos Santos, resultado da desapropriação de parte da propriedade da Fazenda Giacomet-Marundi, onde se localizou o maior acampamento do MST. O sentido de martírio não foi, porém, esquecido: levantou-se uma cruz, no centro do assentamento, em memória de dois sem-terra mortos por seguranças da fazenda.

[17] Basta lembrar a "Marcha com Deus, pela família e pela propriedade", organizada pela Igreja Católica brasileira pouco antes da eclosão do Golpe Militar de 1964, sendo comumente apresentada como um dos suportes legitimadores do novo regime.

[18] A imbricação, desde as origens, entre as ciências sociais no Brasil e a questão da nação foi tratada por Peirano (1981) e, novamente, tematizada na condição do "antropólogo como cidadão" (1992).

[19] O conceito é empregado por Fernandes (1996).

[20] Os eventos de ocupação simultânea de órgãos públicos, em maio de 2000, em 23 estados da Federação são disso um exemplo.

[21] Em sua chegada a Brasília, a Marcha Nacional congregou uma multidão multiforme formada por funcionários públicos, estudantes, aposentados, desempregados, sem-teto, representantes de minorias etc., vindos de todas as partes do país.

[22] Este processo pode ser descrito através dos conceitos *focalization/transvaluation*, cunhados por Tambiah (1996a: 81, 192 e ss.), do mesmo modo que ao processo descrito na nota anterior caberia a aplicação do par oposto de conceitos: *nationalization/parochialization* (1996a: 257 e ss.).

Capítulo 7

Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas[1]

John Comerford

Este texto analisa *reuniões* realizadas no âmbito de organizações de trabalhadores rurais e tem como objetivo mostrar que, para além de sua dimensão instrumental de simples meios de tomar decisões ou discutir assuntos de interesse dos membros das organizações, elas podem ser vistas também como um elemento importante na construção desse universo social. Reuniões criam um espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações, estabelecem alguns dos parâmetros e mecanismos para as disputas pelo poder, possuem uma dimensão de construção ritualizada de símbolos coletivos e colocam em ação múltiplas concepções relativas à natureza das organizações de trabalhadores e ao papel de seus dirigentes e membros, bem como sobre a natureza da categoria que essas organizações se propõem a representar.

O termo reunião, tal como costuma ser usado no universo pesquisado, refere-se a um tipo de encontro convocado por alguma organização formalmente definida – sindicato, associação, movimento – em torno de um *objetivo* previamente estabelecido, contando com uma *pauta* – tanto no sentido de questões a serem discutidas como de uma seqüência de etapas a serem seguidas (nesse segundo sentido pode também ser chamada de *programação* da reunião) – e uma *coordenação*, que é um grupo responsável pelo andamento dos trabalhos. O local para a sua realização é geralmente público (sede do sindicato ou associação, salão paroquial) e retirado (ou seja, não se privilegia a visibilidade pública do local). A reunião pressupõe *discussões* e deve chegar a algum tipo de conclusão (*propostas*, *decisões* ou *conclusões*). Faz-se uso tanto da palavra falada (desde discursos formais até cantos, orações e piadas) como da escrita (*documentos para discussão, atas, relatórios, anotações*). Uma *reunião* pode contar com a presença de todas ou algumas das seguintes categorias de participantes: *dirigentes* ou *lideranças* (trabalhadores rurais com cargos de direção ou com atuação destacada nas suas organizações), *assessores* (agentes de pastoral, advogados, professores, agrônomos), *convidados* (padres, autoridades do governo, professores universitários, técnicos ligados à agricultura) e os demais *participantes* (traba-

lhadores rurais, predominantemente homens adultos, mas em algumas circunstâncias também mulheres e jovens).

Essa caracterização muito geral já é suficiente para discernir as reuniões de outras formas de ação do mundo social dessas organizações, tais como diferentes tipos de *manifestação*, o *atendimento* individual a trabalhadores (na sede da associação ou do sindicato, por funcionários ou dirigentes da organização), as *visitas* às casas de trabalhadores (visitas de dirigentes para conversar sobre assuntos ligados ao sindicato, associação etc.) e assim por diante. Essa descrição mostra também que as reuniões se diferenciam de outros gêneros de interação coletiva não-cotidianos, que não são distintivos do mundo das organizações camponesas mas que são conhecidos do público desse tipo de organização, tais como as cerimônias religiosas, os *comícios* políticos, as *festas* de bairro, as *festas* domésticas (aniversários, por exemplo). As reuniões distinguem-se, por fim, de formas de interação e sociabilidade mais "informais" como as *brincadeiras*, as *conversas*, as *visitas* a amigos, vizinhos e parentes etc.[2].

As reuniões do tipo aqui abordado são muitas vezes pensadas explicitamente, sobretudo por assessores e dirigentes que as promovem, como uma oportunidade para que todos falem abertamente o que pensam, um espaço para tomar decisões coletivas, e ainda um espaço de aprendizado e *conscientização*. Tudo isso deve ocorrer mediante *discussões*, nas quais cada participante tem, a princípio e em função de sua qualidade de *trabalhador rural* e membro da organização que promove o evento, direito à palavra, possibilidade de externar suas opiniões, dúvidas e propostas. As discussões devem ser adequadamente registradas, para que possam ser reapropriadas em outros contextos, de modo a dar origem a um processo de discussão mais amplo e permanente, que permita uma relativa continuidade entre discussões feitas "na base" e as instâncias mais "altas" das organizações. As reuniões aparecem nessa concepção ou modelo como fundamentais para o caráter democrático, igualitário e participativo da organização.

A importância que é dada às reuniões e a natureza quase "obrigatória" que elas assumem no contexto das organizações de trabalhadores rurais não impedem, porém, que haja reclamações freqüentes a respeito da ineficácia das mesmas, tanto por parte daqueles que as organizam como daqueles que apenas as freqüentam. Os organizadores costumam reclamar que nas reuniões os objetivos propostos não são alcançados, não se aprofundam as discussões, nada se decide, não se *fecha* nada, que as decisões tomadas não são seguidas, que os resultados são esquecidos na reunião seguinte, que certas reuniões só servem para marcar outras tantas, que as pessoas *não falam* durante as reuniões mas apenas depois delas, e sobretudo que as pessoas *não participam*. Trabalhadores "de base" dessas organizações, além de compartilharem críticas como essas, muitas vezes reclamam que *reuniões* são *perda de tempo*, que são *só conversa*, que há muito *bate-boca*, que as pessoas *voltam a questões já resolvidas*, que as reuniões

não resolvem nada. Paradoxalmente, porém, os mesmos dirigentes, assessores ou trabalhadores que reclamam da ineficácia das reuniões podem em outros momentos reclamar da falta de reuniões e considerar negativa a diminuição de sua freqüência.

Mas, se por um lado, são comuns essas avaliações da ineficácia das reuniões, por outro, elas são valorizadas em função de aspectos que não estão relacionados com as *discussões*, geralmente concebidas como o cerne das reuniões. É comum ouvir trabalhadores que participam desse tipo de evento observarem que reuniões são um momento de encontro com os amigos, uma oportunidade de conhecer pessoas, de sair da rotina e conhecer novos lugares (quando envolvem deslocamento). Outra evidência da valorização de aspectos aparentemente "secundários" são as *avaliações*, freqüentemente realizadas como um levantamento de *pontos positivos* e *pontos negativos*. É muito comum que sejam colocados em destaque, sobretudo, certos aspectos que talvez possam ser qualificados como "festivos", como a alimentação, o lazer e a *animação* (futebol, forró, música, dramatizações), e ainda as condições de alojamento, e que sejam enfatizados os agradecimentos (em particular, ao pessoal responsável pela infra-estrutura da reunião e às cozinheiras). As avaliações sobre o conteúdo das discussões e o cumprimento ou não dos objetivos previamente estabelecidos, geralmente feitas apenas ou principalmente por assessores e dirigentes, muitas vezes ficam em segundo plano.

Foram esses problemas vividos pelos que promovem e participam de reuniões, bem como as diferenças de opinião na avaliação das reuniões, que serviram como ponto de partida para se tomar as reuniões em si mesmas como objeto e pensar as múltiplas dimensões que elas assumem e as múltiplas expectativas e concepções a elas associadas. Para tanto, foi realizada uma observação detalhada de várias reuniões de uma associação de trabalhadores de um assentamento rural no estado do Rio de Janeiro (chamado aqui de Fazenda São Bernardo), buscando um "estranhamento" em relação a esses procedimentos que me pareciam demasiadamente familiares[3].

As reuniões

Em termos gerais, uma reunião do tipo aqui enfocado tem início com uma *abertura*, quando os participantes dispersos se reúnem no recinto a ser usado para a reunião, ao chamado de membros da coordenação. É comum que na abertura haja orações e/ou canções. Os membros da coordenação falam dando boas-vindas aos participantes e explicam a finalidade e a importância da reunião, bem como apresentam a *programação* e a *pauta*. Geralmente, nesses momentos iniciais também é feita uma *apresentação* dos participantes.

A seguir, dependendo da pauta, a reunião pode ter explanações ou *discursos* de pessoas previamente designadas (ou em relação às quais há uma expectativa de que falem), a respeito de temas relacionados à finalidade específica da reunião, ou mais

genericamente sobre a organização que a promove, sua importância etc. Se a reunião for breve, passa-se logo para os *informes* da organização que a convocou e discussões dos tópicos estabelecidos na pauta, que podem incluir desde questões "administrativas" até outras mais abstratas sobre a sociedade, a economia e a política. Os momentos de *discussão* são concebidos como ocasiões em que todos podem e devem *participar*, falando, colocando suas dúvidas, opinando, discordando ou concordando, de modo que as decisões tomadas sejam representativas das opiniões dos participantes e/ou que as discussões feitas sejam bem compreendidas por todos em todas as suas implicações.

Se a reunião for relativamente longa, costuma haver intervalos para lanches e refeições, que são também momentos de conversas informais entre os participantes. Nas reuniões mais prolongadas, é comum que parte das discussões dos temas em pauta seja feita mediante *trabalhos em grupo*, concebidos geralmente como uma maneira de aumentar a *participação*, cujos resultados são apresentados para a *plenária*, ou seja, para o conjunto dos participantes. São comuns, ademais, os momentos em que membros da coordenação se encarregam de propor jogos ou *dinâmicas* de grupo das mais variadas (como, por exemplo *dramatizações*), que geralmente são também concebidos como mecanismos para aumentar o entrosamento ou a *animação* e, conseqüentemente, facilitar a participação.

Ao longo da reunião, membros da *coordenação* encarregam-se de anotar os resultados das *discussões*, e essas anotações (que podem ser feitas em papel, cartolina ou quadro-negro) podem ser usadas em outras etapas da mesma reunião e/ou dar origem a um *relatório*. Mais para o final, os membros da *coordenação* procuram fechar as discussões, ou seja, surjam os resultados esperados, tais como *decisões* tomadas pelos grupos, *tarefas* a serem distribuídas ou resultados de *reflexões* a respeito dos temas definidos na pauta. Esse processo de *fechar* e tomar *decisões* pode ou não envolver *votações*. Na parte final, é comum se reservar um tempo para uma *avaliação* da própria reunião. O encerramento pode ser mais ou menos sumário, ocorrendo assim que a *coordenação* considerar alcançados os objetivos, ou pode envolver alguns *discursos*, cantos e orações finais.

A organização espacial dos participantes da reunião e a montagem do seu "cenário" são relativamente simples, porém significativas. A variável básica nesse aspecto é a distância e separação entre o lugar onde ficam a coordenação e as pessoas de destaque (como os convidados) – que é a *mesa* – e os demais participantes. No tipo de reunião aqui enfocado, tende a se privilegiar o arranjo das cadeiras em círculo, no qual a distância entre os membros da mesa e os participantes tende a zero, em uma espécie de dissolução da *mesa*. Esse arranjo possibilita, em tese, igual visibilidade/audibilidade a todos os participantes. Nesse sentido, o próprio arranjo espacial simboliza os ideais igualitários e democráticos da organização que promove a *reunião*.

No outro extremo, há reuniões (ou momentos dentro de reuniões) que se organizam em um espaço claramente hierarquizado, com uma *mesa* bem destacada onde se sentam os *coordenadores*, *dirigentes* da organização e *convidados* (muitas vezes com o lugar central da mesa sendo ocupado pelo dirigente máximo da organização), diante da qual se sucedem linhas de cadeiras ou bancos, todos voltados para a frente do salão. Nesse tipo de ordenação, as pessoas que desejam falar e que não se encontram na mesa, geralmente, têm que levantar e caminhar até a frente do salão, em uma espécie de momentânea incorporação à *mesa* (o que certamente é constrangedor para os que apresentam menos desenvoltura naquele contexto, ou seja, todos os que têm motivos para acreditar que a *mesa* não é o seu lugar).

Evidentemente, há muitas combinações entre esses arranjos extremos, desde modificações da disposição espacial ao longo das reuniões (é comum uma *abertura* mais "hierarquizada", com as cadeiras alinhadas e com uma *mesa*, e *discussões* com arranjo em círculo) até padrões ambíguos, com parte das cadeiras em linha e parte em círculo, mas com um ponto focal, como acontecia nas assembléias que presenciei na Associação de São Bernardo.

A pauta

A seqüência dos procedimentos, bem como das questões a serem discutidas, são definidas pela pauta, que em geral é montada antes do início da reunião[4]. A pauta tem um duplo aspecto: ela define a ordem e a duração dos procedimentos (*programação*) – algo especialmente importante quando se trata de uma reunião longa, de um dia ou mais de duração – e também as *questões* que podem e devem ser discutidas; desse modo, ela orienta tanto a forma quanto o conteúdo da *reunião*.

Quanto à forma, a *pauta* ou *programação* vai definir algumas variáveis importantes. Ela estabelece certa dosagem entre momentos de concentração e dispersão. É importante que não haja excessiva dispersão, pois o evento acabaria sendo visto como algo pouco marcante e pouco significativo em termos coletivos – na verdade, uma reunião excessivamente dispersiva mal chega a ser considerada uma reunião, pois a própria definição está associada ao pólo da concentração. Mas, ao mesmo tempo, a pauta não deve frustrar a expectativa dos participantes de que haja alguns momentos de dispersão, que têm um papel fundamental para todos. (Em reuniões curtas como as assembléias da Associação de São Bernardo, os momentos de dispersão ficam "fora" dos limites do evento propriamente dito, ou seja, antes da *abertura* e depois do *encerramento*, mas nem por isso deixam de ser encontros ocasionados pela reunião e, nesse sentido, fazem parte dela.) São essas ocasiões que permitem encontrar amigos e fazer novas amizades, ter notícias de parentes e amigos, resolver questões do dia-a-dia, atualizar informações. Para os participantes "de base", podem também ser oportunidades para falar pessoalmente ("ao pé do ouvido") com autoridades (inclusive,

em certos casos, com os próprios dirigentes) que eles não encontram no cotidiano e tentar "resolver problemas" individuais ou da comunidade. Para as "autoridades", dirigentes, técnicos, lideranças, assessores, são momentos de encontrar pessoas "das comunidades", atualizar informações e, muitas vezes, estabelecer contatos que não seriam facilmente estabelecidos em outras circunstâncias, abrindo portas que poderão ser importantes para que o sindicato, a ONG ou o órgão governamental possam "entrar" nessas comunidades. Ou seja, são momentos fundamentais no sentido de criar, atualizar e consolidar laços que compõem as redes de sociabilidade que atravessam as organizações formalmente instituídas e que são essenciais para a sua existência "de fato". A pauta dosa os aspectos "solenes" (*discursos*, *orações*), "festivos" (*refeições*, *bailes*, *forró*, *futebol*, *brincadeiras*, encontros informais) e "participativos" (*discussões*, *trabalhos em grupo*), estabelecendo entre esses diferentes aspectos um "ponto de equilíbrio" que é próprio de cada reunião e do "estilo" de cada organização.

■

A partir da observação desse tipo de reunião, os diferentes momentos podem ser descritos, do ponto de vista formal, da seguinte maneira: momentos em que os participantes se engajam em atividades coletivas, como orações ou cantos; momentos em que pessoas previamente designadas falam diante dos outros participantes, como nos discursos de abertura e encerramento, nas *explanações*, *análises de conjuntura* etc.; momentos em que pessoas voluntariamente falam diante do público; etapas que se caracterizam pela fala ordenada de cada participante diante dos demais, com o foco se revezando de modo a induzir a todos a falar (isso acontece na *apresentação* e, em certos casos, na *avaliação*); etapas de *discussão*, talvez as mais características das reuniões, ou seja, aquelas que não podem faltar; momentos em que há uma subdivisão em grupos formados aleatoriamente ou de acordo com algum critério considerado pertinente (como local de origem, *frente de luta* etc.) – são os *trabalhos em grupo*; momentos de *lazer* coordenado (jogos de futebol, bailes, concursos ou apresentações de música ou poesia); momentos em que os participantes estão agrupados de maneira espontânea, como os que antecedem o início da reunião ou sucedem imediatamente o seu final, e os momentos de *intervalo*; *refeições*; etapas "pós-reunião" – avaliações formais da reunião pelos organizadores, e informais pelos demais participantes, e elaboração de documentos escritos (*relatórios*, *atas*) por membros da coordenação. Como as reuniões formam cadeias, as etapas "pós-reunião" são igualmente etapas "pré-reunião", ou seja, são também preparação para as próximas reuniões.

Cada um desses momentos se relacionam entre si formando o todo maior que é a reunião, cuja lógica, nesse plano, é justamente conjugar esses elementos de diferentes maneiras e em diferentes "dosagens" de acordo com as circunstâncias e a "tradi-

ção" de cada organização e localidade. Evidentemente, muitas reuniões não contam com todos esses diferentes momentos, podendo chegar a ser bastante simples e sumárias. Mas qualquer reunião pressupõe, no mínimo, uma abertura (que pode ser a simples fala de um coordenador), uma *discussão* (pois se não houver um momento assim caracterizado ou designado, por menor que seja, não se trata de uma reunião), e um encerramento (que também pode se resumir a uma fala simples e direta de um coordenador). Por outro lado, há reuniões de vários dias que congregam todas ou quase todas essas etapas, repetidas mais de uma vez ao longo dos dias.

Do ponto de vista do conteúdo, a pauta é que define as *questões* que serão objeto de explanação ou de discussão e até certo ponto delimita os termos em que a questão será colocada. A elaboração da *pauta* é também uma delimitação negociada da esfera de ação e de autoridade da organização em contraste com a esfera de ação e autoridade das famílias, por um lado, e das agências do Estado, organizações de apoio e da Igreja, por outro[5]. Isso é fruto de um longo processo de delimitação de autoridade, particular a cada organização.

A produção dos pontos de pauta é uma negociação constante nesse sentido. Longe de ser um mero agrupamento de problemas que existem naturalmente, trata-se de "criar" certas questões como problemas e, ao mesmo tempo, situar os limites da ação do sindicato, da associação, do movimento. Geralmente, a decisão a respeito dos temas a serem incluídos na pauta é anterior ao início da reunião, e parece haver uma tendência a deixar essa definição a cargo dos dirigentes e assessores. Mas, ainda que as categorias usadas para definir a pauta venham a ser as "oficiais" da organização, as discussões podem abrir espaço para novas categorias ou novos usos de categorias, levando os temas em pauta a assumir novos contornos. O peso relativo previsto para os diferentes itens da pauta também pode mudar no decorrer da reunião, com pontos que a coordenação esperava secundários ou irrelevantes ocupando um tempo bastante longo.

A coordenação

A coordenação da reunião pode ser exercida por um grupo de pessoas que se revezam ou que estabelecem certa divisão de trabalho, ou por uma única pessoa. A coordenação tem, antes de mais nada, a atribuição de fazer que seja seguida a *programação* e/ou *pauta*. Para isso, lança mão de uma série de mecanismos, tais como: controle das etapas (iniciando-as e encerrando-as, além de comentar seu sentido e explicar as "regras" válidas para cada uma); disciplinamento (controle do tempo de fala, do grau de ruído do público, da ordem da fala, da pertinência daquilo que é falado em termos das questões em pauta); animação (aumentar o entusiasmo coletivo nos momentos de canto, oração e dinâmica de grupo, e favorecer o "entrosamento", em tese para facilitar a participação de todos); ordenação espacial (orientar a distri-

buição dos participantes no espaço e a montagem do "cenário", com a colocação de decorações, cartazes, cartolinas com anotações dos resultados das discussões etc.); relatoria (anotar esquematicamente aquilo que é apresentado e discutido, bem como todas as resoluções, decisões, conclusões, tarefas a serem realizadas, e questões a serem discutidas em outras ocasiões); elaborar documentos que representam o resultado oficial das reuniões, e organizar a infra-estrutura (alojamento, limpeza, alimentação, materiais para uso ao longo da reunião). A coordenação, através do exercício dessas suas várias atribuições, efetivamente dá forma à reunião, e pode alterar e adaptar essa forma ao longo da mesma.

Essas atribuições são normalmente sistematizadas em manuais de "como fazer reunião", sendo objeto de transmissão sistemática, por exemplo, em cursos de formação, além de serem absorvidas na prática através da freqüência às reuniões. Há regras explícitas que a coordenação deve seguir na condução da reunião, e há uma espécie de senso adquirido na prática. A coordenação tem legitimidade para impor-se aos participantes não apenas e principalmente em função do prestígio pessoal de seus componentes (ainda que isto sem dúvida ajude), mas sobretudo em função da aceitação das regras existentes pelo conjunto dos participantes e da percepção de que os coordenadores respeitam essas regras. Regras bem estabelecidas e uma pauta bem definida tendem a afastar atritos e disputas de coordenação nas reuniões. Mas quando esses atritos surgem e é explicitamente colocada em questão a forma de condução da reunião, os resultados parecem ser desastrosos do ponto de vista da continuidade (e "felicidade", no sentido de Austin) do evento, levando à dispersão e ao esvaziamento (uma reunião "infeliz")[6]. Por outro lado, disputas pelo poder podem redundar em (ou tomar a forma de) disputas pela coordenação que envolvem contestações quanto à forma de coordenar o evento, com acusações de manipulação da reunião ou de falta de democracia ("coordenar no grito")[7].

O poder da coordenação é de fato significativo. Por um lado, os coordenadores podem mudar o rumo das discussões ao serem mais rígidos com o tempo de fala de certos participantes e menos com o tempo de outros (inclusive o deles próprios), acionando critérios implícitos de hierarquização dos participantes e de suas respectivas falas, ou ao qualificarem (com base em critérios relativamente implícitos) uma determinada fala como estando "dentro" ou "fora" da pauta. Podem mostrar maior ou menor grau de rigidez com o tempo destinado a cada discussão ou etapa da *reunião*, alterando as dosagens previstas de concentração e dispersão, ou de aspectos "festivos", "solenes" e "participativos". Podem ainda definir rumos uma vez que dão forma sintética às propostas a serem discutidas ou votadas, a partir de uma profusão de falas relativamente desencontradas. Sobretudo, ao serem encarregados de relatar por escrito as discussões, não podem senão transformar aquilo que foi expresso em linguagem oral, fazendo intervir outra modalidade de linguagem e as categorias "oficiais" em que a discussão é definida (que são as categorias que também orientam a

pauta). Ao serem responsáveis por apreender, resumir e registrar, por escrito e rapidamente, aquilo que foi falado nas discussões feitas nos *trabalhos em grupo* e nas *plenárias*, para que esses conteúdos possam ser reapropriados em outros contextos, os membros da coordenação são responsáveis por alterações na forma que têm grande probabilidade de afetar os conteúdos, ou seja, estão parcialmente condenados ao papel de tradutores imperfeitos. Dado o ritmo em que deve ser feita a síntese e o registro das falas, acaba se impondo, até certo ponto, a utilização mais ou menos automática de categorias genéricas e de uso corrente no âmbito da organização, e de esquemas de apreensão e interpretação que têm sua origem na própria formação do agente de coordenação, em detrimento de uma apreensão mais matizada de falas.

Finalmente, outro aspecto da coordenação é o fato de que ela se torna, no momento da reunião, uma espécie de mediadora do contato entre *autoridades*, *técnicos* e *assessores* que comparecem como "convidados", e os demais participantes. Um aspecto de seu poder é que, no contexto da reunião, são evidenciadas as ligações dos membros da coordenação com pessoas e entidades situadas "para fora" e "para cima", pessoas e entidades que se encontram além do alcance cotidiano dos participantes "de base". Isso legitima os membros da *coordenação* pessoalmente, bem como a organização de que fazem parte.

As discussões e a "equipe de frente"

As *discussões* são, de modo geral, concebidas como momentos de participação por excelência, em que o maior número possível de participantes passaria a expor seus argumentos a respeito dos temas em pauta. Por isso mesmo, as discussões são consideradas o momento central e definidor das reuniões como procedimentos democráticos, participativos e igualitários. Mas, apesar das intenções e dos esforços dos organizadores das reuniões, na prática as discussões geralmente assumem uma configuração diferente, menos igualitária. Uma parcela dos participantes, geralmente bastante minoritária, fala bem mais do que a outra parcela, majoritária, que basicamente se limita a assistir e ouvir atenta e respeitosamente aqueles que falam mais. Não só há pessoas que falam bem mais do que outras como de maneira geral são sempre as mesmas pessoas. Os dirigentes organizam reuniões com a intenção de promover a participação de todos, mas acabam dando visibilidade a alguns.

Chamarei de "equipe de frente" o conjunto de pessoas que fala mais vezes e mais longamente nos momentos de discussão, a ponto de se destacar, e as demais, que basicamente assistem às falas dessas primeiras, de "público". Esses termos se inspiram na analogia dramatúrgica de Goffman (1985)[8]. A "equipe de frente" é uma categoria usada aqui para fins analíticos, a partir da observação da prática de reuniões, ao contrário do que ocorre com a *coordenação*, que é uma categoria reconhecida pelos participantes e muitas vezes formalizada.

Os limites da "equipe de frente" são relativamente fluidos. Seus membros não são necessariamente membros da coordenação, dirigentes da organização ou convidados, e nem mesmo indivíduos de grande prestígio. Mas sempre há uma expectativa de que pessoas com esses atributos e nesses papéis falem bastante, além de terem maior desenvoltura para se desempenhar em público. Além disso, geralmente os coordenadores, os dirigentes e as pessoas de maior prestígio têm mais informações relevantes para a discussão, estando mais a par dos assuntos em pauta. De modo geral, são essas lideranças que compõem a "equipe de frente". Não é impossível, todavia, que algum participante "de base" se destaque nas discussões e passe, gradativamente, a fazer parte da "equipe de frente". Isso, sem dúvida, pode vir a ser um primeiro passo no sentido de adquirir alguns dos atributos mencionados, aumentar o seu prestígio na organização e eventualmente assumir um cargo de direção. Mas para chegar com sucesso e de forma mais permanente à "equipe de frente", é necessário que a sua "participação" não seja esporádica, é preciso ter sempre o que dizer a respeito dos temas em debate (inversamente, quando os membros mais bem estabelecidos da "equipe de frente" não têm o que dizer, a discussão tende a se dissolver). Para fazer parte da "equipe de frente" com sucesso, é indispensável saber dizer a coisa certa no momento certo, saber se situar nos debates, saber levar os outros membros da "equipe de frente" a responder às suas colocações de modo a realçar sua contribuição – pois a lógica da participação na equipe de frente não é a da participação isolada, mas a da polêmica com outros membros da "equipe".

Se fôssemos usar outra analogia e considerar as discussões como um jogo em que os membros da "equipe de frente" são os jogadores e o "público" é o conjunto de espectadores, esse jogo, cujas jogadas seriam as falas, seria pautado pela capacidade de destacar suas próprias posições e desgastar ou ofuscar as alheias de modo a fixar-se mais na memória do público e aumentar o seu prestígio na organização[9]. O destaque das próprias posições guarda relação com o tempo de exposição, ou seja, de fala e visibilidade, de modo que falar bastante é, em geral, positivo (guardados certos limites, pois há um "tempo de fala" imposto pela coordenação e um tempo além do qual surge uma avaliação por parte do público de que a pessoa "fala demais" e "não deixa os outros falarem"). Trata-se de um jogo que envolve também a capacidade de, ao falar, criar identidade com o público, ou seja, uma competição pelo reconhecimento do público por aquele que fala e pela identificação daquele que fala com a organização e seus ideais.

Por outro lado, dar um caráter polêmico às discussões também pode aumentar a tensão e a atenção do público (também dentro de certos limites). Com isso, "jogadas" (falas) mais provocativas e controversas (ou feitas em tom provocativo) podem ter maior efeito, ou seja, colocar quem fala em posição de destaque. Mas aumentam também os seus riscos, tanto no sentido de haver uma "resposta à altura" de outro "jogador", como a possibilidade de surgir uma avaliação, por parte do público, de

que quem provocou "excedeu os limites" dados pela "etiqueta" do jogo, ou ainda uma avaliação da coordenação (que age como uma espécie de juiz) de que as "regras" foram infringidas e que a questão suscitada não tem relação com a pauta. Uma maneira de obter o mesmo efeito evitando alguns riscos é criticar ardentemente personagens ausentes ou distantes do cotidiano dos presentes, ou fazer críticas genéricas. Os "jogadores", ainda que o jogo tenha também uma dimensão individual, devem lançar mão de alianças (temporárias ou permanentes), formando subgrupos – cujos contornos certamente guardam relação com fatores que não se resumem à lógica interna das reuniões, remetendo-se aos alinhamentos nas disputas pelo poder na organização, mas que podem ser alterados pelo que acontece nessas discussões. Apesar da dimensão polêmica dos diálogos e do eventual acirramento causado pelas provocações mútuas, as regras e a "etiqueta" das discussões limitam ou "domesticam" os conflitos, especialmente no sentido de desqualificar agressões que possam ser interpretadas como de caráter pessoal.

A dimensão polêmica da reunião depara-se com limites estreitos de avaliação por parte do tipo de público que a freqüenta. Trata-se de um público que tende a interessar-se pela polêmica, desde que ela se mantenha dentro de certos limites e não se coloque em termos concebidos como excessivamente *violentos*. Caso contrário, o debate, interpretado como conflito e *bate-boca*, pode ocasionar o esvaziamento da reunião. Os "jogadores", nesse caso, encontram-se permanentemente sobre o fio da navalha. Talvez por isso mesmo, outra jogada muito valorizada, talvez a mais valorizada, é saber dar um desenlace para as polêmicas mediante a criação de um *consenso* na discussão. O consenso – uma situação que os participantes "sentem" que foi alcançada, mas que a coordenação costuma oficializar através de frases como "bom, gente, então chegamos a um consenso..." – é associado inequivocamente à *união*, categoria fundamental na simbologia desse universo social.

De certo modo, a *performance* da "equipe de frente" é facilitada porque algumas das falas mais destacadas nas discussões (e mesmo nos discursos realizados em momentos como aberturas e encerramentos) já foram ditas antes, em conversas no dia-a-dia, em ocasiões que funcionam praticamente como "ensaios" (ainda que não sejam pensadas assim). Parece ser muito comum que, antes das reuniões, em conversas informais com amigos ou companheiros de direção da organização, ou ainda em reuniões menores, essas falas sejam apresentadas em termos muito próximos dos que serão usados depois, nas reuniões. Por vezes há praticamente uma repetição de falas que já haviam sido ditas mais informalmente, ou seja, já haviam sido "testadas" diante de um público menor e mais "próximo" de quem fala, ou mesmo diante de mais de um público diferente. Na verdade, quem é reconhecido como parte da direção de uma organização (sindicato, associação) – inclusive em função da qualidade de sua participação nas reuniões da organização, ou seja, de seu pertencimento à "equipe de frente" –, geralmente, acaba tendo até mesmo suas conversas mais "informais"

marcadas por essa identificação, havendo certa "demanda" ou "expectativa" de que essas pessoas falem sobre a vida sindical ou associativa. Não faltam oportunidades, portanto, no cotidiano desses agentes para pequenos "ensaios", que parecem ser importantes para garantir o sucesso da participação na "equipe de frente" das reuniões. Assim, quem fala mais e se sobressai nas reuniões acaba tendo mais oportunidades (ou mesmo sendo um pouco "coagido") para falar sobre os assuntos da vida associativa ou sindical e se destacar também no cotidiano, o que aumenta suas chances de se distinguir nas reuniões: algumas falas "centrais" são como que "ensaiadas" e podem ser colocadas com maior confiança e desenvoltura. Essa espécie de *feedback* positivo fortalece a identificação das pessoas com o sindicato ou a associação, reforçando conseqüentemente a necessidade de sua presença nas *reuniões*. E torna mais forte o interesse desses agentes de promover reuniões. A existência das reuniões como "palco" onde essas pessoas que "falam bem" podem se apresentar (e aprender a falar cada vez melhor e com mais desenvoltura) diante de um "público garantido" (que pode ser obrigado a comparecer por outros motivos que não para ouvi-los, como a necessidade de participar das assembléias da associação para poder se beneficiar de projetos do governo), é importante para associar essas pessoas cada vez mais ao sindicato ou à associação ou ao movimento. Em alguns casos, se a pessoa tiver realmente sucesso em suas apresentações, suas frases passarão a ser reapropriadas no cotidiano por membros do público, tornando-se moeda corrente nas conversas[10]. Isso tudo aumenta bastante o reconhecimento no âmbito da organização e é certamente um dos elementos que abre e consolida o caminho para as carreiras dos dirigentes. É também um dos caminhos através do qual certo "senso comum" sobre a organização e a vida sindical ou associativa vai sendo formado e reproduzido, com seus lugares-comuns e sua "sabedoria prática", formando uma base sobre a qual podem ser construídos os *consensos*, essas "jogadas" tão valorizadas nas *discussões*.

O público

Aqueles que não fazem parte da *coordenação* nem da "equipe de frente" compõem o "público" das reuniões. Trata-se de trabalhadores que podem estar ali em seu próprio nome e de sua família ou estar "representando" a sua *comunidade* de origem, o seu sindicato, a sua associação ou assentamento (quando tiverem sido escolhidos ou indicados para participar da reunião). Geralmente, as reuniões tendem a ter um público predominantemente masculino e adulto, mas isso pode variar bastante de acordo com a organização e as circunstâncias.

O público caracteriza-se por participar sobretudo assistindo às falas, mesmo nos momentos em que supostamente todos deveriam expressar suas opiniões e propostas (as *discussões*). Em geral, os membros do público costumam prestar uma atenção respeitosa, em particular quando falam as pessoas de destaque, como na abertura e no

encerramento, mas até mesmo nos momentos de *trabalhos em grupo*, supostamente mais "participativos". Os membros do público desse tipo de reunião também costumam esforçar-se muito no sentido de fazer anotações, leituras e cumprir tarefas designadas pela coordenação. É possível que se manifestem, em certos momentos do debate, de forma coletiva, porém desencontrada, gerando certo grau de ruído que pode ser significativo e revelador para os membros da coordenação e da "equipe de frente". Conforme as circunstâncias, as manifestações do público são mais ordenadas e permitem que se verifique a força relativa de duas propostas ou posições em discussão. Em certos casos, em função do trabalho da coordenação ou da "equipe de frente" no sentido de dar forma às manifestações, o "ruído" do público contra ou a favor uma posição ou pessoa torna-se bastante coordenado, transformando o público em algo mais próximo de uma "torcida" que vaia e aplaude[11].

Além disso, os membros do público participam da voz coletiva nas *orações* e *cantos*, das "dinâmicas de grupo" e do lazer coordenado. Tomam parte prazerosamente em bailes, jogos de futebol, torneios musicais e outras atividades afins. E certamente aproveitam os momentos de intervalo e refeição para estabelecer interações informais em conversas e brincadeiras.

O tamanho do público também é um elemento importante no sentido de definir o caráter de uma reunião. Uma reunião com um público pequeno – em que praticamente todos os participantes fazem parte da coordenação e da "equipe de frente" – terá um caráter diverso de uma reunião em que coordenação e "equipe de frente" são uma minoria diante de um público expressivo, como em um grande *encontro*, *congresso* ou *assembléia*. A dinâmica das relações estabelecidas entre a coordenação e os demais participantes e o "jogo" das discussões variam de acordo com a proporção entre organizadores e público e conforme a "equipe de frente" se amplia ou diminui. A fronteira entre público e "equipe de frente" é dinâmica, uma vez que pessoas que fazem parte do público podem aos poucos passar a ser incorporadas na "equipe de frente", ainda que essa flexibilidade não seja muito grande. Outro fator é o afluxo ou esvaziamento do público durante a reunião, que pode dar indicações à coordenação sobre a necessidade de mudar a maneira de conduzir a reunião.

Tanto as variações do número de presentes ao longo dos diferentes momentos das reuniões, como a proporção entre o público esperado e o público efetivo são indicadores importantes para a coordenação. Outro aspecto a ser destacado é o fato de que o tempo de permanência nas reuniões, de certo modo, "mede" o grau de "compromisso" com as reuniões e de identificação com a organização. O público é um elemento relativamente móvel, ou seja, pode sair da reunião sem que esta seja interrompida; já os membros da coordenação e da "equipe de frente" tendem a permanecer até o fim.

Além do público presente, há sempre um "público virtual" mais amplo, formado por todos aqueles que vão ficar sabendo, por intermédio de terceiros ou de registros,

o que se passou na reunião. Esse dado também é levado em conta por aqueles que falam, de modo que em certas circunstâncias eles tendem a adequar suas falas para incluir esse "público" virtual.

Os múltiplos significados das reuniões

As reuniões do tipo aqui analisado geram expectativas variadas, que apontam para distintos modos de perceber esses eventos, tendo como implicação diferentes avaliações quanto aos aspectos mais marcantes e importantes das reuniões. Algumas vezes, as avaliações privilegiam ou enfatizam primordialmente os aspectos substantivos do debate. Isso nos fala de uma percepção das reuniões em que o aspecto central são justamente os momentos de *discussão*, vistos como fulcro da dimensão *participativa* do evento. Dessa perspectiva, a polêmica é considerada fundamental, uma maneira de esclarecer pontos de vista divergentes e explicitar discordâncias.

Outras avaliações parecem apontar, porém, para uma percepção das reuniões que considera mais marcantes e importantes as dimensões "solene" (ou "cerimonial") e "festiva" das mesmas. Nessas avaliações há uma tendência a enfatizar a boa organização do encontro (a qualidade das refeições e do alojamento, o respeito aos horários, a limpeza), a importância de estar ali e encontrar os outros participantes, e a agradecer a maneira pela qual foram recebidos pelos "anfitriões" e organizadores – ou seja, é como se se falasse sobre um evento festivo. Por outro lado, parece ser relativamente comum que os participantes, em suas conversas informais após as reuniões, avaliem positivamente os momentos mais "solenes", como a abertura e o encerramento, e as falas mais longas e formais feitas por pessoas de destaque, especialmente aquelas que enfatizam a *união* e a harmonia do grupo e o sentido de sua *luta*. Há, no entanto, aqueles que demonstram certo estranhamento com o fato de "qualquer um" poder "chegar e falar", evidenciando a expectativa de um evento mais hierarquizado. Nesse sentido, tendem a avaliar de forma relativamente negativa justamente os momentos de discussão – tanto mais negativa quanto mais "quentes" e "participativos" eles forem, ou seja, quanto menos ordenados de acordo com uma hierarquia de participação[12].

Muitos participantes das reuniões se mostram reticentes quanto a discussões acaloradas e sentem um certo estranhamento e desconforto com o que qualificam como *bate-boca* em um tipo de evento em que não esperavam ou não gostariam de encontrar divergências públicas. Essa reticência com relação às discussões, valorizadas pelo "modelo" participativo e igualitário de reunião, parece apontar não só para a expectativa de eventos mais "ordenados" e hierarquizados, como também para a dificuldade de não considerar divergências públicas como "ofensas pessoais", ou seja, de evitar que as "regras do jogo" da convivência cotidiana se imponham sobre as "regras" provisórias adotadas nas reuniões.

Na Associação de São Bernardo, por exemplo, essa questão se colocava com certa insistência. Por um lado, havia a imagem constantemente acionada de um isolamento eficaz entre a reunião e o cotidiano, que permitia que as reuniões tivessem uma dimensão participativa sem que as polêmicas "contaminassem" o cotidiano. Uma frase relativamente comum entre os assentados dizia que "ali dentro" – ou seja, no recinto da reunião – "todo mundo fala tudo, mas saiu dali é tudo amigo". As polêmicas, por vezes ásperas, surgidas nas discussões não contaminariam o cotidiano supostamente harmonioso dos assentados, representados como *turma de amigos* ou como *família*. Mas havia assentados que deixavam de comparecer às reuniões justamente por não se sentirem confortáveis com as discussões e não perceberem esse "isolamento" ritual que evitava que "ali dentro" as divergências adquirissem o sentido de troca de ofensas e/ou de desrespeito às hierarquias da coletividade e comprometessem tanto a convivência cotidiana como a imagem de união que o grupo deveria ter[13].

Talvez possa ser interpretado nesse mesmo sentido o fato de que, em algumas assembléias, os momentos que contavam com maior presença eram os solenes momentos iniciais, a *oração* de abertura e a *reflexão* religiosa, quando algumas pessoas – o presidente da Associação, outros dirigentes de prestígio, o pastor – falavam sobre o cotidiano do assentamento a partir do texto bíblico. A presença diminuía à medida que as discussões se tornavam "excessivamente quentes", e as reuniões em que se esperava haver fortes divergências explícitas, aparentemente tendiam a ser esvaziadas[14] .

Essas diferentes expectativas/avaliações com relação às reuniões não se distribuem nitidamente ao longo da linha que separa a coordenação e os participantes, os dirigentes e assessores e a "base", ou a "equipe de frente" e o "público", ainda que possa haver em algumas circunstâncias uma coincidência entre essas clivagens.

Assim, quem promove uma reunião nesse contexto, não deve descuidar dos seus aspectos "solenes" e "festivos"; ao mesmo tempo, não deve deixar de lado a dimensão "participativa", privilegiada como ideal por muitas organizações de trabalhadores e, além disso, fundamental do ponto de vista de dirigentes, assessores e lideranças, pois é através das polêmicas e de seus desfechos nos *consensos* que esses agentes se colocam em evidência e criam um dos espaços onde se dá seqüência ao jogo do poder dentro da organização.

Em todos os aspectos ou dimensões da reunião – "solenes", "festivos", "participativos", de concentração e de dispersão –, há uma abundante simbolização de pertencimento a um grupo, classe ou categoria – os *trabalhadores rurais*, os *trabalhadores* de tal ou qual *comunidade* ou *assentamento*, os *sem-terra*, os *posseiros*, os *assentados*. Ademais, há uma insistente simbolização da *união* que existe ou deve existir dentro do grupo ou classe que é ali celebrado. Tanto a aparência harmônica e ordenada dos procedimentos solenes ou "ritualizados", como a alegria de estar juntos nos momentos festivos e a possibilidade de criar polêmicas e expressar divergências

sem ocasionar ofensas e sem prejuízo da busca de *consensos*, são vistos como apontando para a existência de um *grupo unido* ou da *união do grupo*.

Conclusões

Ao longo deste artigo procurei mostrar que as *reuniões* são eventos com múltiplas dimensões e que há a seu respeito várias concepções, mais ou menos divergentes. Essa complexidade redunda em alguns dramas para quem se propõe a organizar e conduzir esse tipo de evento. As dificuldades para promover a participação nas discussões, por exemplo, são vistas recorrentemente como um problema. É bastante comum vê-las atribuídas a alguma espécie de "carência" do público que comparece às reuniões (apatia, falta de consciência, falta de informações), ou à ausência de técnicas ou métodos adequados para encorajar a fala dos participantes menos acostumados com discussões.

Mas o que procuro evidenciar aqui é que o que aparece como dificuldade de participação pode ser encarado, de um outro ponto de vista, como algo consistente com a dinâmica que as reuniões (apesar das intenções de seus coordenadores) podem acabar assumindo, e congruente com uma série de concepções por meio das quais os participantes encaram as reuniões: visões de autoridade, de ordem pública, do caráter do evento coletivo, da forma adequada de "participar", da natureza do grupo que é celebrado e do caráter da união que é simbolizada.

Pelo lado da dinâmica, na medida em que as reuniões se tornam pontos de passagem obrigatórios para a legitimação das lideranças e de suas ações, bem como focos de ordenação das ações de mediação empreendidas pela organização de trabalhadores, as discussões tornam-se espaços estratégicos de competição por prestígio no interior da organização e de exercício do poder de definir suas ações. Cada fala e cada ação que surgem nesse espaço passam a ter leituras múltiplas, remetendo a múltiplos contextos – aquele mais imediato e "local" da comunidade, o da organização e os mais abrangentes em que se insere a organização. E esses contextos são hierarquizados. Com isso, uma fala que não consiga ligar-se de modo sistemático a esses vários contextos, e que se limite a fazer sentido no contexto mais imediato e "local", tende a ser deixada em segundo plano, e acaba por ficar deslocada. Ou seja, ocorre a construção paulatina de um sistema em que a fala de um "simples participante", preocupado com questões que fazem sentido na sua comunidade ou família, e percebendo-as nos termos em que elas se apresentam "localmente", fica sem muita resposta e sem muito espaço. Isso coincide, na prática, com o predomínio, mesmo nos momentos supostamente abertos de discussão, da fala daqueles que *sabem falar* ou que *falam bem*. A forma de participação centrada na fala – que nesse caso é pública, ou seja, que se dá diante de um público que é mais abrangente do que a família ou o grupo de amigos – tende a ser exercida por aqueles que têm maior domínio prático sobre essa modalida-

de de participação. Os que não têm esse atributo tendem a adotar uma forma de participação que não é centrada na fala pública, mas na sua presença como público, no seu envolvimento nas formas de celebração coletiva, na sua sociabilidade ativa nos momentos que, do ponto de vista da coordenação, não são mais do que meros intervalos em meio àquilo que realmente interessa.

Procurei mostrar evidências de que na prática dessas reuniões vêm à tona a tensão e as descontinuidades entre concepções que estão presentes e vivas nesse universo social e concepções divergentes que são igualmente constitutivas dele. Assim, ainda que haja necessariamente uma celebração do pertencimento a uma categoria ou grupo e uma celebração da união, encarnada na organização que o representa, estão em jogo concepções diversas a respeito da natureza do grupo que é celebrado, das bases da união que o caracteriza e do caráter da organização que o representa.

Essas concepções podem ser simplificadamente agrupadas em dois "pólos". Em um extremo, há aquelas mais "igualitárias", em que a união do grupo se dá a partir da vontade de adesão e participação de cada um e os dirigentes são nada mais do que "delegados" ou "representantes"; a reunião é, nesse caso, "de todos", e todos podem e devem participar (falar, se manifestar). No outro extremo, há visões mais "hierárquicas", em que o grupo se organiza em torno de posições de destaque, que são também posições de autoridade, e a união se dá pela junção adequada de partes diferentes. Essas "partes" estariam reunidas porém separadas (p. ex., pela distância entre mesa e público) nos momentos mais "solenes" das reuniões. Nessa concepção, as reuniões não são eventos propriamente "de todos" (e de cada um), mas "do grupo" e, portanto, daqueles que o encarnam. Nesse pólo de concepções mais "hierárquicas", os procedimentos das reuniões apontam ou deveriam apontar para distinções claras entre o papel e a forma de inserção ou participação daqueles que estão em posições "superiores" e os dos simples trabalhadores "de base". É como se as regras da cerimônia ditassem que os primeiros devem falar, e falar *bem*; devem saber conduzir-se de modo harmônico; se houver debates, devem saber chegar prontamente ao consenso; devem mostrar as ligações e relações que são o seu "passaporte" para o mundo que está fora do alcance dos simples trabalhadores e para as categorias mais "de cima" que a dos "trabalhadores" e que, em parte, justificam o seu destaque e sua posição ao centro. É como se os demais participantes devessem estar presentes, não para falar e expressar suas idéias, mas como uma espécie de "audiência" e como parte de um corpo social. Há uma expectativa de que a fala desse segundo tipo de participante se dê apenas em momentos bem delimitados. Nessa visão ou "modelo", a reunião é ou deveria ser um evento em que categorias diferentes de pessoas estão nitidamente separadas durante a maior parte do tempo (inclusive espacialmente – mesa e público), ou seja, são rituais que explicitam e destacam uma certa ordem. Por outro lado, nessa concepção, é "natural" a expectativa de que haja espaço, em meio a uma cerimônia onde predomina a separação de categorias, para encontros informais, que

têm o sentido de aproximar essas categorias de pessoas que, em outros momentos da reunião, se encontram separadas.

Já no pólo das concepções mais "igualitárias", cada procedimento aponta para a associação entre os símbolos de pertencimento ao grupo e os de igualdade entre seus membros. Essa associação está por toda parte: na virtual dissolução da "mesa" através da disposição circular das cadeiras; nas técnicas de dinâmica de grupo voltadas para "igualar" os participantes por meio de regras e comportamentos lúdicos; no tempo igual reservado para a apresentação de cada participante no início da reunião; nas regras explícitas que, nas discussões, garantem o mesmo tempo de fala para todos; na prática do voto individualizado.

A análise das reuniões não aponta para o predomínio claro de um ou outro desses pólos de concepções, ou para a associação inequívoca de algum deles a alguma categoria de agentes em particular. Aponta, antes, para a persistência com que se apresentam esses pólos, mesmo em situações em que ideais mais próximos do "pólo igualitário" são explicitamente assumidos.

Mais que isso, o sentido da apresentação pública das polêmicas e divergências através das discussões, dentro da moldura dessas reuniões, é em si mesmo objeto de disputas. Definir até que ponto se trata de participação, debate e conscientização, ou de troca de ofensas, provocações e violência, ou de afirmação, pela palavra, do poder de alguns ou da organização que eles encarnam, é uma questão para quem participa dessas reuniões. Saber se o que está em jogo é a honra dos participantes (sobretudo os da "equipe de frente") dentro da coletividade, a representatividade de alguns participantes para essa coletividade, ou uma explicitação de força e de poder diante dela, são questões que as reuniões vão propondo e, ao mesmo tempo, resolvendo da sua própria forma, da lenta transformação dessa forma, e das transformações que a própria existência das reuniões vai gradativamente impondo ao cotidiano dos camponeses para os quais elas se tornam significativas.

Notas

[1] Este texto é uma versão resumida e ligeiramente modificada do segundo capítulo do meu livro *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas* (Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999), que, por sua vez, se baseia em minha dissertação de mestrado (Comerford 1996), defendida em março de 1996 no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Agradeço aos participantes do seminário "Antropologia dos Rituais" pelas observações feitas.

[2] Evidentemente, reuniões não são exclusividade do mundo das organizações de trabalhadores rurais: ver, p. ex., Bailey (1965), Schwartzman (1987), Duranti (1990). Creio, no entanto, que o texto vai deixar claro alguns aspectos que me parecem específicos das reuniões aqui abordadas.

[3] As reuniões dessas associações são as *assembléias* ou *reuniões* semanais, as *reuniões do conselho fiscal* e outras reuniões eventuais (cursos, encontros regionais de assentados), que

foram acompanhadas ao longo de cerca de dez meses. Acompanhei também algumas *reuniões* do Sindicato de Trabalhadores Rurais do mesmo município, e de uma associação em um assentamento de outro município próximo, bem como uma reunião (*Encontro*) estadual do Movimento Sem Terra. Além disso, lancei mão de observações realizadas de maneira menos sistemática, em outras circunstâncias que não uma pesquisa sobre esse tema, em um número considerável de reuniões das quais participei, promovidas por sindicatos e associações de trabalhadores rurais na Bahia e em Minas Gerais, e também de registros escritos dos mais diversos tipos, desde depoimentos de dirigentes sindicais, assessores e trabalhadores rurais de diversas regiões do país, "manuais" de "como fazer reunião" ou de "dinâmica de grupo" usados nesse contexto, até cartilhas de reunião de Comunidades Eclesiais de Base (que em algumas regiões foram um importante espaço de formação de dirigentes e lideranças dos sindicatos e associações), relatórios e atas de reuniões sindicais, análises sobre movimentos e organizações de trabalhadores rurais, e assim por diante.

[4] No caso da Associação de São Bernardo, a programação das etapas das assembléias semanais é fixa, bem definida, e a pauta de questões é montada em uma reunião do Conselho Fiscal, também semanal, feita especificamente para isso.

[5] Assim, as discussões na Associação de São Bernardo, p. ex., versam sobre questões que dizem respeito, principalmente, à gestão do patrimônio da Associação, às condições da comercialização conjunta de produtos, às reivindicações coletivas por serviços do Estado e às negociações coletivas com políticos em época de eleição.

[6] Austin (1962) tece considerações sobre as condições em que um ato realizado por palavras pode ser eficaz, ou seja, "feliz", diferenciando essa perspectiva daquela que busca entender as condições para que um enunciado seja verdadeiro ou falso. Dentre essas condições, há aquelas que dizem respeito, por exemplo, à necessidade de que as palavras certas sejam enunciadas da maneira correta pelas pessoas autorizadas a fazê-lo. Se essas condições não estiverem presentes, surgem diversos tipos de "infelicidades".

[7] Outra acusação comum é a de que estariam havendo *conchavos*, reuniões paralelas fechadas para discutir e decidir, ou seja, fazer aquilo que deveria estar sendo feito na reunião, diante de todos.

[8] Os membros de uma "equipe", no sentido proposto por Goffman, são um grupo de atores individuais "que cooperam na encenação de uma rotina particular", ou seja, colaboram para manter uma definição de situação diante de um público ou platéia. A "equipe" é um grupo informal que não coincide com o grupo de amigos, com uma facção ou grupo corporado: define-se apenas em função da representação, do estabelecimento e manutenção de uma dada definição da situação. Assim, mesmo pessoas que fazem parte de facções opostas, que têm origens sociais muito diferentes, que participam de grupos distintos e que defendem posições opostas em relação a um dado tema, podem ser vistas como estando associadas informalmente (e não-intencionalmente) na medida em que atuam de modo a sustentar uma situação definida, no caso aqui enfocado, como *discussão*.

[9] Trata-se de uma analogia, e não estou afirmando que sejam essas as intenções dos participantes das discussões.

[10] É o que acontecia, até certo ponto, com o ex-presidente da Associação de São Bernardo. Não era incomum que, ao falar para o pesquisador sobre algum aspecto do assentamento ou da Associação, algum trabalhador começasse a frase da seguinte forma: "É como diz o Zé Pedro (o ex-presidente da Associação) [...]".

[11] Isso parece acontecer sobretudo em grandes reuniões, como congressos e encontros.

[12] Um exemplo dessa forma de perceber as reuniões é a fala de um trabalhador assentado na fazenda São Bernardo, que antes de se tornar assentado trabalhava como padeiro. Saudoso das reuniões do Sindicato dos Padeiros, no Rio, observa que, ao contrário das reuniões da Associação, lá "só quem falava o certo é que podia falar", e que havia uma ordem determinada para cada um falar, sem ser interrompido. Lembra também que havia lanche para todos, e lugar para beber e até para dormir depois das reuniões. Outra ilustração dessa expectativa de uma maior "ordem" foi fornecida por um dirigente sindical de Minas Gerais, que observou que em algumas comunidades que têm pouco contato com o trabalho do sindicato ou das Comunidades Eclesiais de Base, há situações em que se marca uma reunião e quando os sindicalistas chegam, encontram o local da reunião arrumado com uma mesa e as cadeiras em linha, dando-lhes o trabalho de rearrumar tudo em círculo. Nesses casos, segundo ele, costuma haver grande dificuldade de participação, com as pessoas esperando uma *palestra*.

[13] "Sou um caboclo positivo: não vou", dizia um assentado referindo-se às reuniões da Associação, alegando que poderia acabar brigando e contando que já havia "se estranhado" com uma pessoa em uma dada ocasião, depois da qual deixara de freqüentar as reuniões. Outro assentado reclamava que não deveria haver "aquele balanga-beiço", referindo-se às discussões mais acirradas. Segundo ele, as reuniões eram momentos em que pessoas "de fora" (os convidados) estavam presentes para conhecer o assentamento e essas discussões não deveriam ocorrer em público, mas apenas entre os dirigentes, em situações fechadas, "lá entre eles". Esse mesmo assentado contou que deixara de comparecer porque não se conformava de ouvir falar mal de seu cunhado, um dos dirigentes da Associação que naquele momento sofria um pesado desgaste nas assembléias e também havia deixado de comparecer.

[14] O pastor, que já foi secretário da Associação, relatou que, "no início", deixara de ir às reuniões por causa da *violência* que percebia nas discussões, com agressões verbais entre as pessoas; e que depois, com a criação do *momento de reflexão* e da *oração* no início, essa *violência* se reduziu – ou seja, a introdução de aspectos "solenes" ajudou a "equilibrar" a reunião aos olhos de seus freqüentadores, contrabalançando as polêmicas surgidas nos momentos "participativos". Já o ex-prefeito do município, que se tornou um importante aliado dos assentados e costumava freqüentar as reuniões, conta como nas primeiras vezes em que compareceu às reuniões da Associação, impressionou-se com o fato de que houvesse discussões muito acirradas e que apesar disso, ao final, conseguissem "chegar a um consenso", e disse admirar justamente esse aspecto "participativo" – que o pastor parece qualificar de excessivamente *violento*.

Parte IV

Clima de tempos

Capítulo 8

Política e tempo: nota exploratória*

Moacir Palmeira

Já faz alguns anos, tentando entender o porquê da não-coincidência entre grandes mobilizações sociais e voto político em candidatos dos sindicatos ou de outras organizações que as promoviam, ou eram por eles indicados, deparei-me, entre populações camponesas do Nordeste brasileiro, com uma concepção de política que associa política a eleições[1]. De modo recorrente, as pessoas referiam-se ao período eleitoral como *o tempo da política*, *a época da política* ou, simplesmente, *a política*. Se eu perguntava sobre a política do município ou do estado, automaticamente falavam de eleições.

Como as primeiras idas a campo ocorreram durante processos eleitorais, pensei tratar-se de uma maneira de dizer regional para referir-se a algo meramente circunstancial, uma vez que aquele é um período em que as atividades políticas quase que se resumem às campanhas eleitorais. A idéia do "regionalismo" foi rapidamente descartada, pois Beatriz Heredia encontrou o mesmo tipo de associação no Rio Grande do Sul, em uma área com características sociais e culturais muito diversas daquelas que eu estava estudando em Pernambuco. A volta a campo, em outros períodos eleitorais e fora destes, iria afastar a suposição da circunstancialidade.

Se o *tempo da política* corresponde grosso modo ao período eleitoral, não se trata de uma tradução perfeita. O tempo da política não envolve apenas candidatos e eleitores, mas toda a população, cujo cotidiano é subvertido. Nesse período de conflito autorizado, as facções políticas em que se dividem as municipalidades – ao longo

---

* Este texto reproduz, com algumas alterações, a segunda parte da conferência "Antropologia e Política" que fiz no Museu Nacional em agosto de 1994, durante o concurso público para o preenchimento da vaga de professor-titular da UFRJ (Antropologia) que hoje ocupo. Posteriormente (2000), a primeira versão com uns poucos acréscimos foi lida e discutida com colegas durante o seminário "Análise de Rituais", na Universidade de Brasília. Tentei minimamente incorporar as sugestões feitas e responder a algumas questões então postas. Agradeço àqueles colegas e, especialmente, a Mariza Peirano que, tendo sido membro da banca, teve a paciência de ouvi-lo ser lido duas vezes, estimulou sua publicação e discutiu comigo, nessas e em outras ocasiões, questões abordadas no trabalho.

do ano, mais uma referência para a "navegação social" das pessoas do que grupos substantivos – se explicitam plenamente. A sociedade exibe suas divisões. Não é casual que se trate de um período marcado por rituais e interdições. Nele, mais do que a escolha de representantes ou governantes, parece estar em jogo um rearranjo de posições sociais.

Em uma série de artigos (Palmeira 1991; Palmeira e Heredia 1995; 1997), tentei explorar diferentes dimensões desse "tempo" identificado pelas populações que estava estudando. Hoje, percebo que no tratamento da expressão *tempo da política*, explorei fundamentalmente o seu termo *política*. E não por acaso: *tempo da política* e *política* são empregados como sinônimos, ainda que política tenha algumas outras acepções sobre as quais não me deterei agora.

E ficaria por aí, se a palavra tempo, combinada com outros termos, não fosse usada de modo equivalente para se referir a festas, safra, plantio, Quaresma, greve ou, ainda, a personalidades, instituições ou fatos. Tempo de festas, tempo de safra, tempo do plantio, tempo da Quaresma, tempo da greve – substituíveis por festas, safra, plantio[2], Quaresma, greve –, mas também tempo de Arraes, tempo do sindicato, tempo das greves, quando as coisas não são intercambiáveis. Além dos usos menos problemáticos, pelo menos aos nossos ouvidos de antropólogos: tempo antigo, tempo de hoje em dia. Se estes correspondem simplesmente a uma certa datação, no caso do segundo e do primeiro blocos, e em especial deste, parece estar em jogo menos uma concepção qualquer de tempo como o representamos habitualmente, linear ou cíclico, cumulativo ou não-cumulativo, e mais uma certa maneira de a população recortar/representar a estrutura social. Trata-se menos de estabelecer um desenho qualquer de temporalidade e mais de descrever ou de postular um conjunto de atividades adequadas e um ritmo próprio à sua consecução em um determinado momento.

Se a Câmara Cascudo (1984: 745) não passa despercebida aquela concepção de tempo centrada em torno de pessoas ou acontecimentos – "Medida de duração das coisas, época. Diz-se sempre tomando-se um ponto de referência. Na linguagem popular usa-se no Tempo Antigo, no tempo dos Antigos, no Tempo do Rei Velho, referindo-se a El-Rei Dom João VI, especialmente em sua estada no Brasil [...]" – Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1998: 1940) registra a associação entre tempo e ação adequada. Logo a seguir ao significado mais corriqueiro de tempo ("A sucessão dos anos, dos dias [...]") assinala: "Momento ou ocasião apropriada (ou disponível) para que uma coisa se realize."

O *tempo da política* não é apenas uma subdivisão de um calendário onde se inscreveriam também o tempo das festas, o tempo da Quaresma, o tempo da greve etc. Esses tempos não se definem essencialmente uns com relação aos outros, ainda que possam ocorrer incompatibilidades. Por exemplo, nas áreas que estudei em Pernambuco parece haver uma certa oposição entre o tempo de festas, formulado como um tempo de congregação, e o tempo da política, pensado como um tempo de

divisão. Pude também constatar os problemas que causam as incompatibilidades práticas na coexistência acidental entre o tempo da política e o tempo da greve, tempos em que diferentes tipos de lealdade são solicitados da população camponesa. Que essas incompatibilidades não são absolutas, fornece-nos um bom exemplo Maria Isaura Pereira de Queiroz, que em seu *O Mandonismo Local* (1969), ao mesmo tempo que chama a atenção para a centralidade das eleições nas vilas do Brasil Colônia, assinala que elas eram realizadas preferencialmente no tempo de festas, nas festas natalinas.

A ordem social não é percebida em termos orgânicos ou mecânicos, que é como ela foi naturalizada pelo senso comum intelectual, mas em termos de adequação de comportamentos a determinadas finalidades postas em um certo momento. O tempo da greve, por exemplo, que para setores patronais é o exemplo mesmo da subversão, é percebido como algo tão ordenado quanto qualquer outro tempo: no tempo da greve, para os camponeses da área canavieira de Pernambuco, "é de lei" parar de trabalhar[3]. Do mesmo modo, o tempo da política é adequado para a explicitação de certos conflitos que em outros tempos seriam profundamente desagregadores.

Se há incompatibilidades tópicas entre *tempos* – que remetem a discrepâncias entre suas finalidades –, todos eles se contrapõem, cada um a seu modo, a um cotidiano que não é classificado, nesse nível, como *tempo*. É como se estivéssemos diante de uma refração da oposição eternidade-tempo, com o tempo cotidiano (o "curso do tempo" dos dicionários) assumindo o lugar da "eternidade", do permanente, e o *tempo* a posição do "tempo", do contingente, do transitório. Mas, por paradoxal que pareça, nesse "transitório" está embutida a idéia de excepcionalidade. Trata-se de criar um tempo próprio para o desempenho de atividades consideradas importantes pela sociedade.

Kantorowicz (1957) lembra que na teologia política medieval "tempo, *tempus*, era o expoente da transitoriedade, ele significava a fragilidade do mundo presente e de todas as coisas temporais e carregava o estigma do perecível", mas era criação divina – "O tempo foi criado, não antes mas junto com o mundo transitório, e cobria não mais que as horas que foram da criação ao último dia" – e não por acaso que "palavras como *temporalis* ou *secularis* significavam, por assim dizer, a degradação moral do tempo".

Mais próximo da nossa realidade, Otávio Velho associa "a exigência de autonomia [dos camponeses] na [...] utilização do tempo (idealmente, o trabalho para si)" à tradição que considera que "o *tempo é de Deus* e não dos homens" e lembra que esta "concepção leva mais universalmente à adoção de uma solução de compromisso: ênfase no caráter particularmente sagrado de determinados dias (dias santos, domingos) em contraste com o tempo de trabalho [...]" (1995: 32, ênfases no original). Desconfio que a excepcionalidade dos *tempos* a que nos estamos referindo opere na mesma lógica, de que seriam indícios o *tempo da política* e os outros *tempos* marcados por rituais e relações de evitação.

Uma representação gráfica feita na areia por um poeta popular nordestino para Shepard Forman, que este autor vê como uma reinterpretação da ordem religiosa dominante em termos das crenças locais, talvez seja uma transcrição muito mais ortodoxa do que se supõe daquela espécie de cosmologia agostiniana. Trata-se de uma balança armada como cruzamento de um eixo vertical em que no alto está o espaço (céu) e embaixo está a terra, e um eixo horizontal em que à esquerda está o mar e à direita está o vento. Do eixo horizontal pendem dois triângulos (que são os pratos) e no cruzamento dos dois eixos está assinalado que Jesus é o fiel da balança. Abaixo do eixo horizontal (portanto, entre o mar, o vento e a terra), no local apontado pelo poeta analfabeto, Forman transcreveu o poema que ele recitou: "Aqui eu faço uma balança/ Peso o homem e a mulher/Peso o estudo com saber/E a ciência pela fé" (Forman 1979: 312). Para não ir muito longe, limito-me a chamar a atenção para a contraposição entre saber e estudo e entre fé e ciência, os primeiros termos sendo pensados como de ordem divina (saber, fé) e os segundos (estudo, ciência) como de ordem humana, que é absolutamente recorrente nessa região[4].

O mesmo Forman faz uma observação que podemos ler como um sintoma da importância crucial que tem o tempo assim concebido para os camponeses brasileiros. Referindo-se aos movimentos messiânicos, ele lembra "que na sua condenação do presente, eles suspendem o tempo e buscam uma sociedade mais justa e perfeita numa vaga recoleção do passado [...]" (Forman 1979: 239). Minha sugestão é que nesses casos estaria em jogo o confronto entre comportamentos e tempo (isto é, suas finalidades próprias ou os desígnios de Deus), a partir da aplicação ao tempo cotidiano dos critérios de adequação constitutivos do *tempo*, que não são diferentes daqueles que teriam operado na criação do mundo e do tempo na versão bíblica[5]. A percepção de inadequações é que levaria uma coletividade a "suspender o tempo" para que pudesse ser reordenado ou recriado[6].

Acoplada àquela representação do tempo e de uma sociedade feita de *tempos*, parece estar uma concepção agostiniana de sociedade política[7] como realização imperfeita de uma ordem divina ou, na formulação que lhe dá Quentin Skinner (1978: 50), "uma ordem divinamente decretada e imposta aos homens decaídos como um remédio para seus pecados". Não parece, pois, despropositado enxergar-se uma espécie de "teologia política" contemporânea na concepção de poder político dos camponeses, descrita com grande sensibilidade por Afrânio Garcia Jr., no seu *Terra de Trabalho*[8]:

> "Regra geral, há três personagens que encarnam o poder: o *Presidente*, o *Governo*, o *Papa*. Estas três figuras é que são responsáveis pelas *leis*, normas a que todos têm que obedecer, e que zelam por sua aplicação. Se regulam o comportamento social, é porque são pessoas que têm este atributo. Nenhuma referência é feita à concepção destas posições sociais como cargos para os quais

são eleitos periodicamente seus ocupantes. Assim, também não vêem, em nenhum dos três personagens, um mandatário seu. [...] Mas o mundo em que se vive, a *Terra*, não é o mundo onde vive *Deus*, o *Céu*. As regras segundo as quais se vive na *Terra* devem conformar-se aos desígnios de *Deus*, mas são criadas e aplicadas por homens. Os homens que criam estas regras e zelam por sua aplicação, são justamente o *Presidente, o Governo e o Papa*. Estas figuras são vistas como os homens mais ricos que há no mundo, e que podem impor sua vontade porque têm *força*. Note-se que *força*, aqui, opõe-se a *poder*, privilégio de *Deus*, que pode derrogar todas as regras da natureza e do mundo dos homens" (1983: 93-94).

A sociedade não é vista dividida em partes, ou em "esferas" ou "espaços", como se tornou mais adequado enxergá-la em nosso *tempo* acadêmico contemporâneo, mas em *tempos*. Embora haja afirmações, como a de um poeta popular, de que "o tempo é de tudo/sem tempo nada se faz"[9], essa é mais uma virtualidade do que outra coisa: em princípio tudo é "temporalizável", mas só é "temporalizado" (isto é, transformado em *tempo*, como o tempo da política, o tempo das festas etc.) o que é considerado socialmente relevante pela coletividade em determinado momento. Por isso mesmo, o rol de *tempos* não é fixo, como também não são permanentes as suas incompatibilidades.

Isso transparece no uso do termo "tempo" (significando *tempo*) pelas pessoas para explicar certas regularidades sociais que não configuram necessariamente um *tempo*. Assim, um informante ao qual já me referi, indagado por que a mulher não ia à feira (como se tratava de uma história de vida, eu é que coloquei a questão no passado), respondeu taxativo: "É um clima do tempo. É um ambiente mesmo nosso. Mulher ia à missa, mas em feira não ia. Nem mulher, nem moça, ninguém. Quem ia para a feira era os homens. [...]. Era um ambiente que notamos lá, nesse tempo nosso. [...] Ainda hoje é assim: a mulher não vai e, se mandar, ela diz: 'Deus me livre! Não vou de jeito nenhum.' [...] É o costume daquele clima do tempo." *Clima* e *ambiente* sugerem um uso metafórico, um "é como se fosse um *tempo*". Mas o contraste com a missa (periódica, como a feira) e a indicação das regras de adequação ("mulher vai à missa"; "homem vai à feira") podem sinalizar também que não seria absurdo pensar a feira (e a missa?) como *tempo*. Vale lembrar que a feira, como tem sido assinalado há muito na literatura antropológica, não é simplesmente um lugar de trocas econômicas, mas uma ocasião em que se reúnem parentes e amigos e, por vezes, inimigos acertam contas; e, tanto ou mais do que um encontro de vendedores e compradores, uma daqueles situações em que a sociedade "se mostra a si própria".

Uma certa ambigüidade subsiste porque, como a missa, a feira é circunscrita espacialmente. Se a sua ocorrência mexe com a coletividade para além de seu perímetro, ela não tem (é possível que já tenha tido ou venha a ter) a capacidade do *tempo da política* ou do *tempo da festa* do padroeiro do lugar de "contaminar" todo o tecido social. Essa capacidade de *dominar* as outras atividades socialmente reconhecidas,

isto é, de fazer com que tudo vire política ou festa, de converter as demais atividades à atividade definidora do tempo, é uma das características diferenciais dos *tempos* no sentido restrito.

Para concluir esta nota, voltemos à política. Se as formulações que avançamos têm alguma consistência, elas podem nos ajudar a pensar as dificuldades de "acumulação" para os que estão "embaixo". A visão não-orgânica da estrutura social e, mais que isso, a sua visão em termos de adequação a tempos relativamente estanques, representam um obstáculo maior para que aqueles que não dispõem de força ou que dispõem de alguma força em um tempo determinado (como, por exemplo, trabalhadores no tempo da greve) transponham essa força para outros tempos (por exemplo, trabalhadores no tempo da política).

Do mesmo modo, é extremamente difícil para perdedores e, sobretudo, para aqueles perdedores que estruturalmente se encontram "embaixo", acumularem experiência que seja entre dois tempos da política. Por isso mesmo a sua tendência, se quiserem ter algum acesso à *força* dos "de cima", será no sentido de se ligarem aos vencedores. Se isso não chega a ser uma explicação, ajuda a entender como se reproduz o caráter residual da oposição na polaridade situação X oposição, que marca a política local, mas não apenas ela, no Brasil. Já para os que estão "em cima", homens concebidos e autoconcebidos como de *força*, homens do tempo, mas também da política, ao contrário, o interregno (e o tempo não perde seus outros significados) significa extensão de redes pessoais, "acumulação" de homens.

Notas

[1] Essa era a motivação inicial do projeto de pesquisa "Concepções de Política e Ação Sindical", que desenvolvi, a partir de 1988, junto com Beatriz Heredia. A pesquisa acabaria ampliando-se, dando lugar a vários projetos voltados para a investigação do modo de operar da política dita "tradicional". Aquele projeto e alguns de seus desdobramentos foram realizados graças ao apoio financeiro do convênio FINEP-UFRJ/Museu Nacional/PPGAS e a uma bolsa de pesquisa do CNPq.

[2] A importância social ou sociológica de algumas dessas expressões já havia sido destacada anteriormente por outros autores. Para "tempo de Arraes", ver Callado (1964). Para o mesmo "tempo de Arraes", "tempo do sindicato", "tempo das greves", ver Sigaud (1980a). Para "tempo de greve", ver Sigaud (1980b).

[3] Um folheto distribuído nas campanhas salariais de Pernambuco, no início dos anos 80, tinha como sua principal chamada a frase "É tempo de greve!"

[4] Um informante, durante pesquisa realizada ao longo dos anos 70, na Zona da Mata norte, em Pernambuco, não só discorria longamente sobre o tema como fazia questão de marcar a contingência do conhecimento do pesquisador em face da sabedoria de Deus a que só a fé daria acesso.

[5] Segundo o *Gênesis*, Deus, após cada ato de criação, a partir da criação da luz, contemplaria

sua obra e afirmaria que o que fez era bom. Santo Agostinho comenta essa passagem nos seguintes termos: "Que outra interpretação se deve dar às palavras repetidas a cada nova criação: *Viu Deus que era bom*, senão a aprovação das obras realizadas em conformidade com a arte que é a Sabedoria de Deus?" (Agostinho 1990: 39).

[6] Otávio Velho (1995: 32-33) também nota, em seqüência ao seu texto que transcrevi pouco atrás, que nos movimentos milenaristas "é comum interromper o trabalho para se manter em disponibilidade total".

[7] Autores como Otávio Velho e Carlos Steil falam, no caso brasileiro, de uma "cultura bíblica". O primeiro para acentuar que a referência bíblica presente na visão de mundo dos camponeses seria mais do que simplesmente analógica, atingindo "o nível das crenças e atitudes profundas" (Velho 1995: 16). Steil prefere falar de uma "cultura bíblico-católica, onde se pode ver realizada, embora em permanente tensão, a síntese entre o texto *bíblico* e a teia de sentidos que os romeiros vão tecendo para sustentá-los na difícil arte de viver" (Steil 1996: 150-151, ênfases no original).

[8] Sua pesquisa foi realizada no agreste meridional de Pernambuco.

[9] Para controle do leitor e do próprio poeta, transcrevo o seu "Poema sobre o Tempo", claramente referido ao *Livro do Eclesiastes*, declamado (e, depois, ditado, para o pesquisador) durante uma sessão plenária do 6º Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais, em abril de 1995:

"Há tempo para passar mal
Há tempo para viver triste
Tempo que fala pelo bem e pelo mal
Tempo que com o tempo existe
Tempo que o tempo acaba
Tempo que tudo resiste

Bem gente o tempo é de tudo
Sem tempo nada se faz
O mesmo tempo leva e traz
Assim não haja descuido
Eu como no tempo cuido
No tempo espero também
Quem no tempo espera tem
No tempo tem alegria
Ou com mais ou menos dia
Tem paciência meu bem

Deus de já pede conta do meu tempo
Como posso do meu tempo eu já dar conta
Como posso dar sem tempo tanta conta
Eu que gastei sem conta tanto tempo
Tanto tempo passou eu não fiz conta
Quero hoje fazer conta e falta tempo"

Marcos Neto Bezerra
(Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Monsenhor Hipólito, Piauí)

Capítulo 9

As nações vão às urnas: eleições na Assembléia Geral da ONU

Paulo de Góes Filho

Entre as atribuições conferidas pela Carta de São Francisco à Assembléia Geral das Nações Unidas, a responsabilidade de eleger os candidatos para os diversos cargos nos numerosos órgãos e organismos especializados que compõem o chamado Sistema das Nações Unidas, pode ser considerada uma das mais relevantes do ponto de vista dos rituais da política internacional. Em alguns casos, essa atribuição é compartilhada com o Conselho de Segurança, como a escolha do secretário-geral, as eleições dos juízes da Corte Internacional de Justiça e a admissão de novos Estados-membros. As demais eleições visam ao preenchimento de outros postos de menor importância. No âmbito da Assembléia Geral, as eleições são os eventos que evidenciam de forma mais clara as disputas por prestígio entre os membros da Organização[1].

Dada a importância dessa função, não é excepcional que, no conjunto das atividades que constituem o programa de uma sessão anual da Assembléia Geral, os diversos tipos de eleição mobilizem de forma intensa as delegações, em particular aquelas envolvidas, em um determinado ano, com a apresentação de candidaturas. Certamente, as eleições que despertam maior interesse são as que se destinam ao preenchimento dos assentos de membros não-permanentes do Conselho de Segurança e à escolha de novos membros do Conselho Econômico e Social (ECOSOC)[2].

Embora com uma intensidade diferente, desde que haja (1) uma candidatura de um Estado para uma posição em um outro órgão – uma comissão ou uma agência especializada qualquer – ou (2) um indivíduo que tenha obtido o endosso oficial de seu país, postulando um cargo considerado de relevância, os recursos das missões diplomáticas são igualmente mobilizados para que a eleição tenha êxito. As eleições não estão, portanto, apenas relacionadas ao poder associado a uma dada posição, mas sobretudo à reafirmação da honra e do prestígio nacionais.

A construção do prestígio se faz em dois níveis: mediante o reconhecimento pelos pares de que um determinado Estado-membro possui um "bom corpo diplomático", ou seja, é formado por um grupo de agentes capacitados a intervir nos processos de negociação, e em função da "tradição" de liderança nos diversos gru-

pos de que participa e da capacidade de mobilizar recursos para mediar posições antagônicas que se produzam em processos de negociação no decorrer da Assembléia Geral. Nesse sentido, é particularmente relevante a presença e a visibilidade dos representantes.

No caso das candidaturas de diplomatas, grande parte do seu prestígio deriva da tradição das diplomacias nacionais, mas no caso dos candidatos individuais, dependendo da importância do cargo, todo o capital disponível em uma missão é investido no candidato de forma a legitimá-lo. Nesse caso, a construção da candidatura exige um esforço redobrado.

O efeito mobilizador das eleições é revelador de uma série de tensões constitutivas dos paradoxos que permeiam as relações no mundo das nações. Em um lugar que pretende exaltar a igualdade e a simetria, recorre-se, freqüentemente, às diferenças e se reconhece a existência de hierarquias. Em um espaço que se pretende público se negocia a portas fechadas.

Ao lado das relações fundadas em um conjunto de valores compartilhados pelos representantes dos Estados nacionais, que poderiam ser identificadas como uma "cultura diplomática", existem relações entre os Estados nacionais que muitas vezes transcendem as intenções subjetivas dos diplomatas. Nesse sentido, a par das relações pessoais entre os representantes dos distintos Estados, as interações são mediatizadas pelas "instruções". São elas que mapeiam as fronteiras entre o formal e o informal e entre o público e o privado. Explícitas ou implícitas elas conformam as "posições" de cada Estado-membro e cimentam o "*esprit de corps*" que garante a continuidade como um "mana" que se transmite sem interrupção entre as sucessivas levas de diplomatas de uma dada missão.

Na medida em que no exercício de suas atividades os diplomatas "personificam" o Estado, seus atributos pessoais, por um efeito de metonímia, tendem a ser vistos como atributos do Estado que representam. Por outro lado, a posição que cada Estado ocupa na rede de relações internacionais tende a produzir imagens estereotipadas, positivas ou negativas, de seus representantes.

O presente trabalho concentra-se em três eleições que tiveram lugar em dois dos períodos em que estive realizando trabalho de campo na sede das Nações Unidas em Nova York (1998 e 1999), sendo duas para o Conselho de Segurança e uma para o ECOSOC.

Figurações

Analogamente ao que ocorre em outros lugares no mundo da política, as eleições para o preenchimento de cargos nas Nações Unidas buscam obedecer à lógica da proporcionalidade e não à da representação dos partidos, como ocorre nos parlamentos nacionais e mesmo no parlamento europeu. O princípio que organiza o sistema

político no mundo das nações e segundo o qual cada uma delas se representa é a territorialidade, que se funda nas unidades mínimas em que esse mundo se segmenta: os Estados nacionais soberanos. A cada um desses Estados correspondem fronteiras, que são os limites a partir dos quais, segundo o princípio 7 do artigo 2º da Carta, cessa o mandato da ONU e se inicia a jurisdição doméstica.

Foi, e continua sendo, a partir da fusão ou segmentação dessas unidades, igualmente em obediência ao princípio da territorialidade, que se constituíram, ao longo da história da ONU, diversos grupos regionais formados para que a participação das várias regiões do globo nos diversos órgãos, comissões etc., pudesse atender a todas as regiões. Distintamente de outras normas da Organização, a criação desses grupos não foi objeto de uma decisão da Assembléia Geral, mas uma decorrência do propósito comum de que cada região se fizesse representar nas diversas instâncias da Organização[3].

É com base na distribuição dos Estados nacionais pelos distintos grupos que se criam as condições para a apresentação das candidaturas e se produzem os espaços onde os Estados disputam o privilégio de representar o grupo a que pertencem. Assim, é no âmbito dos grupos regionais que se realizam os primeiros movimentos de negociação e barganha com vista à escolha desses representantes, quer sejam eles os próprios Estados, através de seus agentes autorizados, quer sejam indivíduos que, mesmo não sendo oficialmente "representantes" desses Estados, são com eles identificados[4].

Embora a territorialidade seja o princípio dominante que informa o pertencimento de cada Estado aos distintos grupos, outros eixos classificatórios, igualmente significativos, permitem diversos tipos de agrupamentos e oposições, de acordo com as diferentes conjunturas em que, nos últimos cinqüenta anos, se ordenou a vida internacional. É possivelmente nas disputas entre esses grupos que se pode perceber de forma mais clara a dinâmica do processo político no âmbito das Nações Unidas[5].

Entre os grupos de base não-territorial relevantes, os mais importantes são: o Grupo dos 77, que confronta desenvolvidos e subdesenvolvidos, o Movimento dos Não-alinhados e o Grupo Árabe. Dos mais antigos merecem referência os "Países do Leste" e a *Commonwealth*, cuja tendência a votar em bloco produziu alguns dos impactos mais significativos na história da Organização. Esse grupos, que se fundam em vários tipos de identidades – étnicas, históricas ou ideológicas – têm algumas especificidades que os distinguem das coligações de partidos existentes em outros parlamentos, além de exercerem no processo eleitoral da ONU influência decisiva. Possivelmente, a maior diferença entre as coligações dos parlamentos nacionais e as que se formam na ONU resida na duração dos vínculos, que no caso dos partidos políticos parece ter uma vigência menor do que nesses agrupamentos.

A Assembléia Geral como parlamento

A analogia entre os procedimentos da ONU e aqueles adotados nos diversos parlamentos tem sido objeto de algumas reflexões. Estas derivam, em alguns casos, da comparação entre os rituais da Assembléia Geral e os do Parlamento inglês e da Europa Continental. Outras exploram as possíveis similaridades entre os rituais da ONU e os do Congresso americano.

Como observam Riggs e Plano (1994), a Assembléia Geral se parece com o Congresso americano em suas tentativas de conciliar conflitos regionais, de classe, credo, religião, além de se defrontar com interesses paroquiais e com a necessidade de estabelecer regras de procedimento que tornem os rituais inteligíveis[6]. Para Nicholas (1975) a Assembléia Geral, mais do que um parlamento, se assemelha a uma reunião de uma central sindical ou à convenção de um partido político, com suas descontinuidades temáticas, votos em bloco e estrutura federativa. Sua referência é também o Congresso americano[7].

Independentemente das comparações, o que interessa aqui é o fato de que a relação entre os Estados nacionais, no âmbito da diplomacia multilateral, obedece a um modelo de organização política consagrado nas democracias ocidentais que, adotado no mundo das nações, tem resultado na progressiva consagração das práticas parlamentares como antídoto da violência. Esse processo deriva da adoção entre os Estados nacionais de um tipo de interação no qual as disputas, dada a inexistência de uma autoridade central, ou se resolvem pelo conflito, ou pressupõem a presença de um mediador, cujo principal atributo é forjar sua decisão em uma linguagem persuasiva e não como um julgamento pronunciado com autoridade[8]. Entretanto, o elemento mais significativo dos rituais que têm lugar nas Nações Unidas é o fato de que eles se baseiam em uma representação idealizada da vida internacional. Esta visão fundamenta uma representação do mundo das nações na qual os aspectos mais relevantes são o pressuposto da completa simetria entre Estados soberanos e a "ilegitimidade" dos diferenciais de poder entre elas. O mundo das nações seria um mundo simetricamente diferenciado (Bateson 2000: 70) e não uma totalidade homogênea. Se existem assimetrias, elas não se justificariam na dimensão simbólica dessas relações, mas derivariam de "desajustes" na ordem idealizada.

Todavia, o fato de este mundo não ser percebido como uma totalidade homogênea, permite que o reconhecimento de distinções e oposições não contradiga essa percepção, o que nos revela que ali existem também, e simultaneamente, formas de diferenciação complementares e de reciprocidade. Distintamente de outras representações totalizadoras como "humanidade", "sociedade humana", entre outras, o mundo das nações pressupõe processos e mudanças, fusões e separações.

Nele encontram-se operando todos os processos de sismogênese, não em suas formas "puras" mas, como sugere Bateson, de maneira tal que em cada uma dessas

formas existam alguns elementos da outra. Na compreensão dessa dinâmica é necessário que não se privilegie apenas uma dimensão da realidade, mas se busque a compreensão da totalidade.

Da mesma forma que no Negara, descrito por Geertz, os rituais da Assembléia Geral buscam revelar uma dimensão expressiva de um mundo no qual o alto grau de cerimonialismo e a etiqueta são fundamentais e mesmo constitutivos da ação política. Entretanto, diversamente da sociedade balinesa, a desigualdade e a hierarquia do centro são substituídas pela igualdade e pela simetria, e o orgulho do status, pela consagração de cada nação como uma totalidade singular e única (Geertz 1980). No teatro das nações não há protagonistas e coadjuvantes, cada uma ocupa um lugar absolutamente especial em relação a todas as outras.

Entretanto, para a compreensão desses rituais e seus efeitos deve ser evitada a separação entre a "dimensão expressiva" e a "dimensão instrumental" resultante das múltiplas interações possíveis no mundo das nações. Como alerta Tambiah (1985), se o fizermos corremos o risco de ignorar a principal força desse tipo de ritual, qual seja, seu caráter performativo. Os rituais não apenas expressam o mundo, mas agem sobre ele.

A par da dimensão de teatralidade nos grandes rituais da ONU, particularmente nas sessões da Assembléia Geral e nas Grandes Conferências, busca-se, de um lado, encenar essa ordem idealizada e, de outro, reafirmar as diferenças e singularidades. Na medida em que as nações ali se representam como sendo equivalentes, para que suas vozes sejam ouvidas é fundamental que assumam alguma visibilidade. O centro, nesse caso, não é dado, mas objeto de disputas.

Tendo em vista que as nações só existem umas em relação às outras e essas relações são representadas como produto da interação de unidades com poderes equivalentes, para que seus interesses possam ser reconhecidos como legítimos, é necessário desconstruir a igualdade, sublinhar as diferenças e promover alianças com outras unidades cujos interesses se assemelhem aos seus.

Como cada nação pode representar um subconjunto e se fazer representar por outras nações, exercer o papel de porta-voz, arbitrar divergências e, especialmente, unir-se na defesa de interesses comuns, ser bem-sucedido na conquista de múltiplas posições torna-se um objetivo e um sinal de distinção. Paradoxalmente, a fronteira, o primeiro elemento que separa as nações, é aquela que na esfera simbólica se torna o primeiro elemento a (re)uni-las. Por essas razões, o processo eleitoral parece desempenhar um papel tão central em todo o processo político das Nações Unidas e merecer tanta atenção por parte dos agentes sociais que transitam por seus salões e corredores.

As campanhas

As eleições são as oportunidades em que os representantes dos Estados-membros mobilizam de maneira intensa tanto os mecanismos formais de busca de ade-

são às suas candidaturas (visitas protocolares às chancelarias nas capitais, trocas de notas solicitando e comprometendo apoios e busca de reciprocidade no cumprimento dos compromissos previamente assumidos), quanto as formas de relacionamento tradicionalmente identificadas ao tempo livre, particularmente aquelas em que os espaços de trabalho e lazer se interpenetram e confundem: as festas, recepções, almoços etc.

Embora estas últimas atividades possam ser classificadas como pertencentes ao mundo do lazer, o que caracteriza sua prática no mundo da diplomacia é um alto grau de rotinização[9]. Como sugerem Elias e Dunning no espectro do tempo livre "unas actividades de tiempo libre tienen la naturaleza del trabajo ocupacional; otras actividades de tiempo libre, no todas en absoluto son voluntárias; no todas son placenteras y algunas de ellas están altamente rutinizadas" (1992: 125). É justamente no âmbito dessas atividades, aparentemente recreativas, que se desenvolve grande parte das campanhas eleitorais voltadas para a ocupação de cargos na Organização.

É particularmente notável, durante as campanhas, o uso dessas práticas, freqüentemente associadas à "arte da diplomacia" e percebidas como sendo constitutivas do *habitus* desses atores que, inclusive, recebem parte de sua remuneração sob a forma de "verba de representação". É nessas oportunidades, também, que, respeitada a etiqueta, se apela para o pólo mais informal e pessoal das relações.

Inicialmente no âmbito de cada grupo, depois de forma ampliada, sucedem-se vários "eventos sociais". Um dos principais objetivos desses eventos é aproximar eleitores e candidatos. Uma vez que a composição das delegações à Assembléia Geral não obedece a um padrão rígido e não há mandatos, a organização dessas recepções é uma estratégia fundamental para angariar simpatia, principalmente no caso dos novos representantes permanentes[10].

Tornar conhecido o novo representante permanente, no entanto, não é uma estratégia suficiente, já que a cada período de sessões regulares da Assembléia Geral a composição das diversas delegações varia significativamente. Delas participam não só os diplomatas que estão servindo nas distintas missões em Nova York, que se encontram habitualmente nas dependências da ONU e, freqüentemente, estabelecem relações pessoais, como também os "novos" delegados, sejam eles diplomatas recém-chegados ao posto em Nova York ou especialmente designados para participar daquela sessão.

Por essa razão, a freqüência dos delegados em certos locais, que à primeira vista parecem ao observador desatento irrelevantes para os objetivos mais "nobres" do trabalho diplomático, pode ser parte de uma estratégia destinada a conhecer e se fazer conhecer. Este é o caso, por exemplo, da presença dos diplomatas nas bancadas durante o Debate Geral[11] e, sobretudo, na fila de cumprimentos aos oradores. "Freqüentar a ONU" é, na percepção de alguns informantes, um atributo positivo de um bom diplomata e, especialmente, de um bom representante permanente[12].

A construção das candidaturas inicia-se com vários meses de antecedência e culmina no dia das eleições com verdadeiras "campanhas de boca-de-urna" quando membros das diversas delegações se aproximam de outros delegados em busca da confirmação de seus votos, distribuem pedidos de apoio sob a forma de um "panfleto" colocado nas bancadas ou entregues aos representantes de cada país, relembrando a candidatura. Nesses momentos, muitos delegados que apenas se conhecem de vista se dirigem uns aos outros, nomeando o país a que pertencem, se apresentam e discutem as candidaturas.

Em cada missão há, geralmente, um diplomata encarregado das candidaturas. Durante cada um dos períodos de meu trabalho de campo essa função foi exercida na missão brasileira por um diplomata diferente. No primeiro ano, 1996, o encarregado era um secretário com vasta experiência na ONU, o diplomata com o maior tempo de permanência em Nova York e detentor de uma expressiva rede de conhecimentos entre os colegas de outras missões. No segundo ano, 1998, essa tarefa passou a ser de responsabilidade de um diplomata recém-chegado que, a princípio, resistiu a aceitar a incumbência.

No caso da missão do Brasil, esse trabalho não é considerado entre as atividades nobres da diplomacia e pode ser mesmo visto como uma tarefa que exige "sacrifícios". Ao diplomata incumbido das candidaturas cumpre, muitas vezes, representar o embaixador nas várias recepções que se realizam no decorrer das campanhas, assinar livros de condolências e outras tarefas protocolares. Em 1999, o diplomata que havia resistido a assumir o encargo já demonstrava um grande desembaraço no exercício dessa tarefa e nas várias oportunidades em que estivemos juntos na ONU já conhecia um grande número de colegas de outros países.

No período que precede a abertura dos trabalhos de cada sessão anual, além da escolha do presidente da Assembléia Geral, é feita a eleição para os cargos das mesas das distintas Comissões. As negociações nesses casos, embora intensas, obedecem a uma tradição e, por essa razão, raramente têm resultados inesperados[13].

O fato de serem marcadas por atividades relacionadas ao lazer não faz com que as campanhas eleitorais na ONU se diferenciem, de forma significativa, daquelas que se realizam no âmbito dos parlamentos nacionais, quando se busca o preenchimento de cargos e a participação em comissões. No mundo da diplomacia o objetivo fundamental é obter posições que sirvam para reafirmar o prestígio de cada Estado perante seus pares. Perder uma eleição afeta profundamente a delegação derrotada.

As eleições

As eleições na ONU são fortemente caracterizadas pela observância de uma etiqueta que confere a esses eventos seu caráter ritual. Apesar da constatação de que a igualdade, expressa no mesmo peso atribuído ao voto de todos os Estados sobera-

nos, possa ser considerada uma "ficção política", esse fato constitui a essência do poder simbólico da Assembléia Geral[14].

É nessa premissa que se funda a possibilidade de a Organização produzir mudanças significativas na atuais formas de representar o mundo e contribuir, cada vez mais intensamente, para que se consagrem como "universais" princípios como a defesa dos direitos humanos e do meio ambiente. Como demonstrou Tambiah (1985), a consagração de novas cosmologias está intrinsecamente vinculada aos rituais.

O primeiro contato que tive com o processo eleitoral nas Nações Unidas foi por ocasião de minha chegada a Nova York em 1996. Naquela oportunidade minha posição diante da Missão do Brasil era de "observador informal" já que não obtivera uma autorização oficial do Ministério das Relações Exteriores (MRE) para realizar o trabalho de campo. Especificamente naquele ano, vários brasileiros eram candidatos a postos de relevância no sistema das Nações Unidas: um ex-ministro de Estado das Relações Exteriores, candidato à Corte Internacional de Justiça, um antigo secretário-geral do Itamaraty e da OEA, candidato à Comissão de Direito Internacional e um candidato ao Comitê de Contribuições[15].

A primeira eleição foi para a Corte Internacional de Justiça e, como determinam as regras de procedimento, foi feita de forma concomitante pelo Conselho de Segurança e pela Assembléia Geral. Havia naquela eleição 11 candidatos para 5 vagas, o que representava a renovação de um terço da Corte para o exercício de mandatos com duração de 9 anos[16].

Apesar de o candidato brasileiro dispor dos requisitos necessários à ocupação do cargo, a eleição dos juizes para a Corte foi difícil. No Conselho de Segurança ele foi eleito no terceiro escrutínio e na Assembléia Geral no primeiro, tendo ali obtido a quinta vaga.

As demais eleições foram menos disputadas, tendo o candidato brasileiro à Comissão de Direito Internacional, na qual as vagas obedecem a um critério de proporcionalidade regional, sido escolhido na primeira votação com o maior número de votos.

A intensidade com que se mobilizaram os recursos da missão naquela oportunidade me fez perceber que (1) ao lado da defesa dos interesses nacionais ou dos grupos, na negociação de propostas de resolução, as eleições ocupam um lugar central no mundo da diplomacia multilateral; (2) a nacionalidade incorpora-se como se fosse um atributo intrínseco ao postulante ao cargo, mesmo que o candidato seja eleito em caráter pessoal.

Escrutínios

Existem três formas de escrutínio nas eleições da ONU: (i) aquelas que se processam pelo registro no painel eletrônico, identificam o votante e são habitualmente

utilizadas para a aprovação das propostas de resolução; (ii) aquelas que se referem à escolha de países e indivíduos como membros de comissões ou à escolha de órgãos de direção e que se processam por voto secreto; (iii) aquelas em que a decisão é tomada por chamada de lista (*roll-call*) e cada país declara oralmente seu voto.

As três eleições a que assisti obedeceram à prática do voto secreto. O voto secreto, de um lado, possibilita uma considerável margem de incerteza quanto aos resultados de cada eleição; de outro, estabelece um certo grau de liberdade quanto à observância de certas regras de reciprocidade, sobretudo no âmbito dos grupos regionais[17].

i. A eleição de 1998 para o Conselho de Segurança

Em 1998 o Brasil era um dos membros não-permanentes do Conselho de Segurança. Naquele ano as eleições se destinavam a preencher as vagas de membros não-permanentes do Conselho, em substituição à Costa Rica, ao Japão, ao Quênia, a Portugal e à Suécia, que teriam seus mandatos encerrados em 31 de dezembro de 1998.

As eleições são realizadas no grande auditório da Assembléia Geral. No dia da eleição, distintamente do que ocorre nas outras sessões que se realizam após o Debate Geral[18], há uma grande mobilização dos diplomatas. Nesse dia, todos os diplomatas da missão, e vários funcionários, comparecem ao plenário para assistir à eleição. Trata-se, portanto, de um evento percebido como extraordinário mesmo considerando que se repete a cada ano.

Ao chegar ao auditório verifiquei que todos os seis lugares de todas as bancadas se encontravam ocupados. Na bancada do Brasil estavam o chefe da missão, o embaixador alterno, um ministro e três secretários. Os demais diplomatas e eu nos dirigimos para as galerias.

Visto de cima, o plenário estava cheio e percebia-se grande movimentação e um burburinho incessante. Pequenas rodas se formavam, especialmente em torno das bancadas dos países candidatos. Sobre as mesas encontrava-se o material de propaganda dos países, nos quais era relembrada a candidatura e solicitado o apoio das demais delegações.

Com cerca de 15 minutos de atraso o presidente da Assembléia Geral deu início à sessão e prestou alguns esclarecimentos preliminares[19]. Afirmou que, de acordo com as práticas usuais[20], os dois Estados-membros a serem eleitos entre os países asiáticos e africanos, um deveria ser da África e outro da Ásia. Disse, então, que havia sido informado que os candidatos endossados pelo grupo às duas vagas eram a Namíbia e a Malásia.

No caso do grupo latino-americano e do Caribe, a quem cabia uma vaga, a candidata era a Argentina, e no caso dos países do grupo da Europa Ocidental e outros Estados havia três candidatos para duas vagas: o Canadá, a Grécia e a Holanda.

Informou então à Assembléia que, de acordo com as regras de procedimento, a eleição seria realizada por voto secreto e que não haveria indicação de candidatos.

Aqueles que recebessem o maior número de votos, uma vez ultrapassados dois terços dos votos dos presentes, seriam declarados eleitos.

Antes da votação o delegado permanente da Suazilândia pediu a palavra afirmando que seu discurso era uma oração a Deus, em nome de sua delegação, para que este iluminasse os novos membros do Conselho diante da missão que lhes estava sendo confiada, alertando para a importância de sua tarefa. Reafirmou que o Conselho de Segurança não era superior à Assembléia e criticou a prática das consultas fechadas, reivindicando que o Conselho abolisse as consultas informais e que submetesse suas decisões ao voto da maioria.

A intervenção do delegado africano foi extemporânea. O espaço para manifestações dessa natureza é o Debate Geral, durante o qual, naquela sessão da Assembléia, haviam sido numerosas as manifestações explícitas dos Estados-membros no sentido de que fosse abolido o poder de veto do Conselho. Durante o Debate Geral, a maioria das delegações propugnara por mais votos e pela abolição do veto.

Terminada a intervenção do delegado iniciou-se o processo de eleição. Três cédulas foram distribuídas às delegações pelo pessoal do Secretariado (A, B e C), cada uma correspondendo a um grupo regional. Depois da distribuição das cédulas, o presidente solicitou que em cada uma fossem escritos os nomes dos países a serem eleitos. Designou como fiscais os representantes do México, da República do Congo e da Coréia, que se dirigiram para perto do pódio. Nesse momento foram depositadas 3 urnas diante do rostro, uma na frente de cada fiscal. Um membro de cada delegação, geralmente o representante permanente, escrevia em cada cédula o nome do país escolhido, dobrava o voto e o depositava na urna. Iniciou-se, então, a coleta de votos pelos funcionários, seguidos dos fiscais, que foram passando pelos corredores e diante das bancadas até retornarem ao ponto de partida. O processo durou aproximadamente 30 minutos. (A presença na maioria das bancadas dos embaixadores é um indicador da importância que se atribui às eleições e uma forma de sinalizar para os demais delegados, especialmente para os candidatos, que se espera contar com a mesma deferência em uma próxima eleição.)

Terminada a passagem das urnas o presidente anunciou que se porventura alguma delegação não houvesse votado poderia fazê-lo aproximando-se do pódio. Como não foi este o caso, o presidente suspendeu a sessão para a contagem dos votos. Os escrutinadores dirigiram-se para uma sala atrás do pódio e a sessão foi suspensa por quinze minutos.

Durante o intervalo a movimentação na sala aumentou consideravelmente e os delegados procuravam uns aos outros para conversar. O chefe da missão do Brasil, ex-ministro das Relações Exteriores e membro do Conselho de Segurança, foi um dos mais cumprimentados. Terminada a contagem dos votos o presidente leu os resultados e, como na primeira votação, cinco candidatos haviam obtido dois terços dos votos, tendo sido declarada encerrada a sessão.

As eleições para o Conselho em 1998 foram tranqüilas. Nos dois primeiros grupos onde as candidaturas haviam sido endossadas não houve disputa. No caso dos países da Europa Ocidental e outros Estados, o Canadá recebeu a maioria dos votos e a Grécia e a Holanda disputaram a segunda vaga, tendo vencido a última.

Encerrada a sessão os representantes das várias delegações cumprimentaram efusivamente os novos membros do Conselho.

ii. A eleição de 1999 para o Conselho de Segurança

Nas eleições de 1999 ficou mais evidente que as sessões em que se realizam as eleições são momentos extraordinários no conjunto dos eventos que constituem o ritual da Assembléia Geral. Nesse ano foram realizadas, na mesma sessão em que se elegeram os novos membros do Conselho, duas homenagens póstumas: a primeira para Julius Nyerere, antigo presidente da Tanzânia; a segunda para três funcionários do secretariado mortos em serviço.

As homenagens a Nyerere, que havia falecido naquela manhã, e aos funcionários procuravam enfatizar dois temas que vêm sendo objeto de preocupação nas últimas reuniões da Assembléia: a questão africana e os atentados a funcionários em áreas de conflito. A escolha, para essas homenagens, dessa sessão em que se realizariam as eleições para as vagas do Conselho garantia, de um lado, uma audiência representada pelos delegados de mais alto nível e, de outro, um auditório lotado. As expectativas foram confirmadas pela grande audiência na sala.

A cerimônia foi iniciada com um discurso do presidente da Assembléia – africano como o homenageado – no qual as qualidades de líder pan-africanista e de herói da resistência ao colonialismo do morto foram repetidamente afirmadas. O presidente mencionou protocolarmente os três funcionários – um búlgaro, um chileno e um holandês – mortos a serviço da ONU, apresentando seus pêsames às famílias.

No discurso da Secretaria-Geral Adjunta inverteu-se a ênfase nas homenagens. A menção a Nyerere foi protocolar, enquanto o tributo aos funcionários foi marcado por uma série de apelos à comunidade internacional para que fosse assinada e ratificada a Convenção sobre a Segurança do Pessoal das Nações Unidas e seus Associados.

A homenagem encerrou-se com um minuto de silêncio durante o qual toda a audiência se manteve de pé.

Teve início, então, o processo eleitoral com as informações de praxe. Naquele ano, das três vagas para a África e Ásia, duas seriam da África e uma da Ásia. Os candidatos eram Mali e Tunísia pela África, e Bangladesh pela Ásia. O candidato único pelos países da América Latina e do Caribe foi a Jamaica. Para a vaga dos países da Europa Oriental havia dois candidatos: a Eslováquia e a Ucrânia. O presidente convocou como fiscais os representantes do Benim, do Equador e do Vietnã. O procedimento de coleta de votos foi idêntico ao do ano anterior e, terminada a votação, suspensa a sessão.

No primeiro escrutínio foram eleitos Bangladesh, Tunísia, Mali e a Jamaica. Procedeu-se, então, a uma segunda rodada, denominada escrutínio restrito, limitado à vaga da Europa Oriental, quando nem a Ucrânia, que recebeu 98 votos, nem a Eslováquia, que recebeu 72, obteve os dois terços exigidos. O clima no auditório tornou-se mais tenso e procedeu-se a uma nova votação. Contados os votos, de uma maioria requerida de 114 votos, a Ucrânia obteve 113 e a Eslováquia 57, o que implicou a realização de um quarto escrutínio.

Precedendo esse escrutínio, o representante da Eslováquia pediu a palavra e agradeceu aos países que haviam apoiado seu pleito, retirando, então, sua candidatura. Este gesto, no entanto, não teve valor legal, e sim simbólico, e um novo escrutínio foi convocado: de 168 votos a Ucrânia obteve 158.

iii. A Eleição para o ECOSOC em 1999

A última eleição a que assisti, ainda em 1999, foi aquela destinada a preencher as vagas resultantes da renovação de um terço dos membros do Conselho Econômico e Social (ECOSOC), que é eleito todo ano[21]. Diversamente do caso dos membros do Conselho de Segurança, no ECOSOC está prevista a reeleição. A permanência no ECOSOC por um longo período é um forte indicador de prestígio.

O padrão de representação geográfica nesse Conselho é distinto do adotado no Conselho de Segurança. A distribuição dos assentos é a seguinte: 14 para a África, 11 para a Ásia, 6 para a Europa Oriental, 10 para a América Latina e o Caribe e 13 para os países da Europa Ocidental e outros Estados.

A disputa para ingressar ou permanecer no ECOSOC é, na verdade, extremamente acirrada. Não havendo a prática do endosso descrita anteriormente, as campanhas não se restringem aos grupos regionais, mas se ampliam em busca do apoio mais generalizado possível. Nessas eleições, o controle da reciprocidade é mais difícil e o candidato com quem uma delegação está comprometida raramente é mencionado.

Antes do início dos trabalhos, predominava na sala um clima de campanha. O embaixador de Bahrein, por exemplo, esperava os delegados na entrada e cumprimentava um a um. Delegados de outros países percorriam as bancadas, já cobertas a essa altura por papéis com pedidos de apoio. Outros delegados percorriam a sala fazendo consultas e buscando informações. As missões dos países candidatos encontravam-se em peso no plenário.

Nessas "consultas" era claramente perceptível a utilização da "linguagem diplomática" – como um código que encobre mais do que revela – e o uso dos aspectos mais formais da etiqueta que preside as relações entre os delegados em plenário.

A sessão teve início com as recomendações de praxe por parte do presidente, tendo sido indicados como fiscais os representantes do Laos, República da Geórgia, Peru, Suécia e Tunísia. Durante as eleições ocorreram resultados inesperados: países sem "tradição" de participação no Conselho foram eleitos antes de membros "com

maior experiência". Nos intervalos entre os escrutínios percebia-se claramente a reação daqueles que, em uma alusão a Elias, poderiam ser identificados como os *established* diante das pretensões dos *outsiders*. Entretanto, ao contrário da localidade inglesa estudada por Elias e Scotson (1994), no mundo da diplomacia as estratégias de exclusão parecem ser mais sofisticadas e a oposição dissimulada.

A sessão estendeu-se muito mais do que estava previsto no programa, e a audiência parecia compartilhar a tensão com que os candidatos esperavam o anúncio dos resultados, como se não houvesse "preferências". Na verdade, grande parte dos presentes procurava antecipar, pelo desenrolar das votações, como seriam recebidas suas próprias candidaturas em próximas eleições. Os futuros candidatos, sobretudo os que tinham longa participação no ECOSOC, buscavam transmitir uma imagem de segurança quanto ao seu futuro, felicitando e acolhendo os *parvenues* como se estes não representassem nenhuma ameaça à sua permanência no Conselho.

Para que os candidatos das diferentes regiões obtivessem a maioria requerida foram necessários cinco escrutínios. Na primeira rodada, os 5 países africanos (Camarões, Angola, Benim, Burquina Faso e o Sudão) obtiveram a maioria dos votos; dos países asiáticos candidatos a 3 vagas, apenas o Japão foi eleito no primeiro escrutínio; entre os 3 candidatos dos países da Europa Oriental para 1 vaga, nenhum foi eleito, e no caso das 4 vagas para os países da América Latina e o Caribe foram eleitos Costa Rica e Cuba; quanto aos candidatos da Europa Ocidental e de outros Estados, os 5 assentos foram preenchidos já nesse escrutínio pela França, Grécia, Portugal, Alemanha e Áustria.

Após o anúncio dos resultados, precedido de um intervalo, procedeu-se a uma nova votação. Desta feita, elegeu-se o Bahrein para uma das duas vagas restantes entre os asiáticos, nenhum dos candidatos da Europa Oriental, nenhum país da América Latina e do Caribe.

Nesse momento da sessão a tensão dos participantes começou a tornar-se mais evidente. Antes que o terceiro escrutínio tivesse início, os representantes do Equador e da Tailândia anunciaram a retirada de suas candidaturas.

Iniciou-se, então, a terceira rodada de votações. Nesta rodada os países da Ásia conseguiram preencher sua vaga com a eleição do representante das Ilhas Fiji e o Suriname foi eleito pelos países latino-americanos e dos caribenhos. Anunciado o resultado o representante da Lituânia retirou sua candidatura.

Após a contagem dos votos, a sessão foi suspensa. A essa altura, a maioria dos embaixadores, à exceção daqueles cujos países eram candidatos, já se havia retirado e nas bancadas permaneceram apenas delegados de nível hierárquico inferior. Nas dependências externas do plenário a movimentação era intensa. Vários delegados consultavam suas missões ou informavam sobre os resultados. As chances de o processo se estender por muitas horas eram grandes.

Durante as duas horas em que a sessão esteve suspensa, nos diversos lugares na

ONU ou próximos dali, encontrei grupos de delegados fazendo contas sobre suas chances nas eleições, sendo que os que mais pareciam preocupados eram os latino-americanos, em particular o México.

Reiniciada a sessão, o quarto escrutínio visava ao preenchimento de duas vagas: uma para os países da Europa Oriental e a outra para os países da América Latina e o Caribe. Apenas a Europa Oriental conseguiu eleger o seu representante: a Croácia.

Depois do anúncio do quarto escrutínio, o Uruguai retirou sua candidatura e procedeu-se à última eleição que, finalmente, permitiu ao México a permanência no ECOSOC.

Conclusão

O trabalho de Tambiah (1985) sobre rituais mostra como diferentes sociedades estruturam certos eventos, que consideram importantes, de forma similar; são esses eventos que podemos reconhecer como "rituais". Embora possam variar, tanto no seio de uma sociedade, quanto entre sociedades, no que se refere ao grau de formalidade, ao uso de meios, à atribuição de significados e ao nível de dependência para com diferentes contextos em que têm lugar, eles apresentam características comuns.

Se não é possível demarcar claramente um "domínio" do ritual, ainda assim, é viável identificar nesses eventos instâncias paradigmáticas que estão sempre presentes, independentemente de seu caráter: o sentido de ordem e regras de procedimento, uma ação comum intencional e a percepção de que são distintos dos eventos cotidianos. Além destes, há os seguintes traços distintivos: a limitação do tempo, a limitação do espaço, a repetição e a alternância, a disputa por um resultado e seu caráter de representação.

O ritual é, portanto, um sistema de comunicação simbólica, socialmente construído e seu conteúdo cultural está fundado em determinados constructos cosmológicos ou ideológicos. Assim, a descrição cultural e a análise formal do ritual se integram em uma mesma interpretação, e a combinação entre forma e conteúdo é essencial para sua eficácia e caráter performativo.

As eleições nas Nações Unidas representam momentos cruciais no grande ritual anual que é a Assembléia Geral. É nas eleições que se expressa o ideal de uma ordem internacional democrática, da representação proporcional das regiões, fundada na vontade soberana dos Estados nacionais, e se afirma a valorização desse fórum como instância maior de negociação, em contraposição ao Conselho de Segurança com seu poder de veto.

Ao lado do ritual da eleição propriamente dito, o processo eleitoral como um todo é extremamente revelador do mundo da diplomacia multilateral. Ao reproduzir um parlamento, a ONU valoriza práticas que expressam o ideal de boa sociedade que prevalece no Ocidente. Neste, a democracia representativa, configurada na parla-

mentarização da vida política, assume importância fundamental como expressão não só do Estado de direito e da igualdade dos representantes, mas como o lugar por excelência de controle "preventivo" da violência.

Mais do que isso, independentemente dos efeitos políticos que possa ter a atuação da ONU, é no reconhecimento de seu valor simbólico que reside o maior poder da Organização. A forma de exercer esse poder nos últimos anos tem sido, a meu ver, profundamente marcada por um investimento na produção de novos princípios que, se por um lado são acordados como "universais", por outro podem ser apropriados pelos Estados mais poderosos para reforçar as hierarquias ou justificar ações discriminatórias em relação àqueles que a eles não aderem. Para que se possa compreender a eficácia desses princípios a análise não pode estar dissociada dos rituais que os produzem e consagram.

Mas a compreensão desses rituais não pode estar dissociada do entendimento da prática dos atores que participam dos mesmos. Mediadores entre as chancelarias de seus Estados e a coletividade das nações, os diplomatas estão permanentemente submetidos à tensão provocada pela imposição de defender posições e obedecer a instruções que não necessariamente expressam suas próprias percepções da realidade. O grau de liberdade que desfrutam é extremamente limitado diante dos controles impostos à sua atuação. Ao personificarem a nação o valor performativo de seu discurso é correspondente ao poder do Estado que representam.

Aqui se produz uma distinção fundamental entre parlamentares e diplomatas. Enquanto os primeiros são eleitos porque expressam a vontade do segmento da sociedade que os elegeu, e daí derivam sua autoridade, os diplomatas deveriam apenas exercer o papel de porta-vozes de suas chancelarias e, quando eleitos para o exercício de um cargo, dos grupos que representam. Enquanto sobre os parlamentares os controles são difusos e frágeis, sobre os diplomatas esses controles são muito mais rigorosos. Mas como no mundo social não há uma correspondência absoluta entre a norma e a prática e os agentes atuam a partir de uma pluralidade de referências, é inevitável que por mais rígidas que sejam as regras dos rituais e restritivas as etiquetas há sempre um espaço para o imprevisível.

É nessa imprevisibilidade com relação aos resultados que reside o maior fascínio das eleições da ONU.

Notas

[1] As eleições evidentemente traduzem o diferencial de poder entre os Estados, mas o princípio de que a decisão se faz por voto, de que a cada Estado corresponde um voto e de que as decisões são tomadas pela maioria conforma o cenário onde essas eleições têm lugar.

[2] O programa de trabalho de uma sessão da Assembléia Geral constitui o roteiro que orienta o ritual que conforma a sessão anual. Nesse programa as eleições ocupam um lugar especialmente importante.

[3] Nicholas (1975: 131) considera que nas eleições os blocos tendem a se comportar como verdadeiros partidos políticos. Esses blocos formados pelos Estados, ou melhor, pelos representantes dos Estados, são bons exemplos do que Elias conceitua como figurações (Elias e Dunning 1992: 63).

[4] Nos documentos ou listas que enumeram os participantes de grupos formados por peritos eleitos em sua condição de "indivíduos" há sempre menção ao país a que cada um pertence, como, por exemplo, no caso da Comissão de Direito Internacional e o Comitê de Contribuições.

[5] As alianças mencionadas aqui são as que são feitas em torno de interesses comuns. Como se produzem variações ao longo do tempo nesses interesses, surgem vários problemas derivados da adesão dos países a esse tipo de bloco. Alguns autores reconhecem que pertencer a um bloco reduz o nível de autonomia do Estado, que fica limitado e constrangido pela decisão da maioria, mas concordam que, de modo geral, "aderir à opinião do grupo" aumenta o poder de barganha dos países de menor prestígio (Riggs e Plano 1994: 64).

[6] Segundo esses autores: "The U.S. federal system produces an attachment to states' rights in somewhat the same manner that the sovereign states of the world with their attachments to national interests produce a loose, untidy, somewhat anarchic General assembly. Yet a parliament's main role is concerned with freedom of debate, in which issues can be discussed, decisions made, budgets approved, taxes levied and administrative operations supervised. The General assembly resembles all national parliaments in these functions. Although it does not possess a direct lawmaking authority, its competence to discuss and debate extends to any problem of the world or of the organization itself that a majority of members regard as proper for Assembly consideration. The only exceptions to this broad power are the domestic jurisdiction clause (Article 2) and the limitation on the assembly concerning matters under consideration by the Security Council (Article 12)" (Riggs e Plano 1994: 25).

[7] Segundo Nicholas: "Each institution has only a certain amount of control over constituent parts that are frequently older, prouder, and more tenacious than the whole. Problems of credentials, recognition, and voting strength occur in both, and though the rivalries of states delegations in the party conventions necessarily stop short of war they do not balk at walkouts or secessions. In neither, though, can a single unit, however determined, get its way alone; it must seek friends and allies and to do so must trade votes, offer gifts, threaten (but with discretion), and promise (but not much more than it can deliver). The chiaroscuro of publicity and privacy – of appeals to public opinion from the platform and to private interest in the lobbies, and the ensuing discrepancy between outward appearance and political reality – this is a dominant characteristic of each. The party convention, of course, is assisted towards unity by the existence of a permanent and pressing rival; the General Assembly has no enemy but itself; yet both, in varying degrees, work in a common task-master's eye – the public which has put them there and which, for all its partialities and indulgence, expects some result." (1975: 104-105).

[8] Com relação ao primeiro, ver Elias e Dunning (1992), e ao segundo, Evans-Pritchard (1968: esp. 147).

[9] Esses eventos constituem rituais em si mesmos.

[10] Um informante disse-me que as eleições têm um caráter particularmente excitante quando o mecanismo de endosso não é adotado no grupo e não há garantias de que um candidato seja eleito. Produz-se, então, uma disputa pelo voto na qual não há nenhuma garantia quanto aos resultados. As normas de reciprocidade são substituídas por contatos face a face entre os delegados e nos quais as mensagens são propositadamente ambíguas (Jervis 1989).

[11] Nicholas observa que é esse o momento do ritual em que os delegados se conhecem já que "for the UN is, amongst other things, a society of its own, and never the same society two Assemblies running" (1975: 113).

[12] Distintamente do que parece ocorrer nos parlamentos nacionais onde a participação nas atividades do plenário pode ser compensada com um trabalho junto às bases, nas organizações internacionais a ausência é fonte de perda de prestígio (Bezerra 1999 e Abélés 1999). Recentemente, dois chefes de missão brasileiros (não-diplomatas), em duas organizações internacionais, foram alvo de severas críticas ao infringirem essa norma.

[13] Essa tradição compreende algumas regras: o presidente da Assembléia, eleito para cada sessão, não pode ser o representante de uma das grandes potências; há um sistema de rodízio entre os representantes dos diversos blocos; há um Comitê Geral com 21 vice-presidentes e os presidentes das seis comissões.

[14] Para uma análise histórica do fortalecimento do poder político da Assembléia Geral, ver Armstrong *et alii* (1996).

[15] Quando da minha chegada tive dificuldades para entrar em contato com a missão. A justificativa para essa "dificuldade" era que todos os diplomatas do posto estavam envolvidos com essas candidaturas. Além dos diplomatas do posto, encontravam-se em Nova York vários outros diplomatas da Secretaria-Geral para auxiliar na campanha. Essa foi a primeira evidência da importância que a missão atribuía às eleições.

[16] Segundo as regras de procedimento, a indicação dos candidatos é feita pelos "grupos nacionais" da Corte Permanente de Arbitragem. Esta Corte, criada em Haia em 1899, na verdade, constitui uma lista de 260 árbitros potenciais, indicados pelos signatários da Convenção de 1899, revista em 1907.

[17] Há aqui um paradoxo. As relações multilaterais estabeleceram-se com o intuito de tornar pública a atividade diplomática, o que o presidente Woodrow Wilson chamava "*open diplomacy*". Entretanto, enquanto na diplomacia bilateral o respeito à reciprocidade é o pressuposto da manutenção do vínculo, nas relações multilaterais o voto secreto permite que muitos compromissos se mantenham ambíguos.

[18] A sessão anual tem início com o Debate Geral, que dura duas semanas. Esse é o momento mais importante do ritual, quando são feitos os discursos dos chefes de Estado e de governo no plenário da Assembléia. Esse auditório, que constitui o centro do ritual, é acessível apenas aos delegados credenciados. Terminado o Debate Geral começam os trabalhos das distintas comissões.

[19] Nos rituais na Assembléia Geral das Nações Unidas um dos atores centrais é o presidente da Assembléia Geral. Em 1998 a condução do processo eleitoral pareceu estar sob o controle absoluto daquela que seria a maior autoridade no plenário e que dirigiu a sessão com total domínio das regras. Este fato não ocorreu durante as eleições de 1999, quando foram constantes as consultas do novo presidente ao funcionário do secretariado que o assessorava.

[20] E não com uma regra de procedimento.

[21] O ECOSOC elabora ou inicia estudos e relatórios relacionados a temas econômicos e sociais e faz recomendações sobre esses temas não só à Assembléia Geral, como aos Estados-membros e às agências especializadas. Ao ECOSOC cabe, igualmente, o credenciamento das organizações não-governamentais e a coordenação das agências especializadas.

Capítulo 10

Política, etnia e ritual – o Rio das Rãs como remanescente de quilombos

Carlos Alberto Steil

A questão étnica, assim como os conflitos e atritos que são gerados a partir de identidades indígenas ou afro-brasileiras, não é evidentemente fenômeno novo no contexto político nacional. Novo, porém, é o destaque que as categorias étnicas adquiriram a partir dos anos 80 na literatura das ciências sociais e o modo como passaram a ser usadas no campo das disputas políticas[1]. Apropriando-se da teoria da análise ritual proposta por Stanley Tambiah (1985) para o estudo de conflitos políticos, e transpondo-a para contexto brasileiro, este trabalho pretende apontar para as transformações que ocorrem no processo da luta pela terra no país na medida em que categorias étnicas são introduzidas pelas lideranças e acionadas pela comunidade local, tomando o Rio das Rãs/BA como um estudo de caso.

Tendo surgido na década de 1970, o conflito do Rio das Rãs se transforma, nos anos 90, pelo deslocamento de ênfase das categorias político-econômicas para aquelas que salientam outros traços socioculturais, como etnia, gênero e meio ambiente. Estas passam, então, a condensar um outro universo de valores e sentidos que se tornam mobilizadores de práticas e lutas sociais. Desse modo, esse novo cenário vai reclassificar, sob uma nova chave, fenômenos que eram agrupados sob rótulos como classe social, raça, conscientização/alienação.

Há que salientar, no entanto, que se trata de um deslocamento que se dá em âmbito mundial, sendo comum aos países periféricos e aos do Primeiro Mundo. Assiste-se, assim, à emergência de movimentos étnicos no mundo industrializado e afluente, primeiramente nos Estados Unidos, mas logo em seguida na Europa, que, a partir dos anos 70, passa a ter que lidar com uma extensa população de migrantes, especialmente asiáticos e africanos. Após a dissolução da União Soviética e dos regimes comunistas do Leste europeu, o mesmo conceito será aplicado para caracterizar os movimentos de caráter etnonacionalista que aí eclodiram.

A ubiqüidade, freqüência e densidade dos conflitos étnicos, intensamente divulgados pelas modernas tecnologias de comunicação, são vividas e percebidas como um dos fatos mais críticos da realidade deste final de século (Tambiah 1997). De modo que, os conflitos locais, mesmo quando centrados na reivindicação de direitos

sociais, ao serem expressos no código de relações étnicas e projetados na tela dessa conjuntura internacional, não só ganham maior visibilidade, como são intensamente potencializados.

Mas, como isto acontece? Que mecanismos são empregados para transformar uma luta social por direitos individuais e coletivos em um conflito étnico? Como se dá esse processo de etnicização da política no qual os participantes são incitados a assumir uma identidade étnica como razão de sua mobilização? O que faz com que passem a manipular símbolos e categorias étnicas como instrumentos de ação política? São estas questões que pretendo trabalhar, tomando como universo de observação o contexto particular do Rio das Rãs, no sertão da Bahia. Podemos ver aí como, ao longo de uma luta de mais de dez anos, sentidos e signos político-sociais, associados a categorias como "posseiros", "trabalhadores rurais", "famílias humildes" etc. são, a partir de um determinado momento, entrelaçados com aqueles de caráter étnico como "negros", "quilombos", "escravidão/liberdade" etc.

O conflito agrário: trabalhadores rurais e posseiros

Situada no município de Bom Jesus da Lapa, a cerca de mil quilômetros de Salvador, a fazenda Rio das Rãs seria apenas mais um foco localizado de conflito, no quadro de violência que marca as relações sociais no campo brasileiro, não fosse a visibilidade que esta luta adquiriu com a incorporação de sentidos étnicos que passam a caracterizá-la a partir do início dos anos 90.

Acompanhando as notícias que saem na imprensa, podemos observar que, efetivamente, de 1977 – quando o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa faz a primeira denúncia de "invasão de terras e violências praticadas no local contra posseiros pelo fazendeiro Carlos Teixeira" (*Jornal da Bahia*, 9/5/1977) – até 1990 não há menção alguma à condição de negros da população local. Tanto para os agentes envolvidos, quanto para a mídia, tratava-se apenas de uma questão fundiária, em que se presenciava um litígio sobre uma vasta gleba de terra, às margens do rio São Francisco, estimada, na época, em torno de 12 mil hectares. A mesma reportagem traz a seguinte caracterização da situação:

> "Detentor de seis léguas de terra de frente por quase seis de fundo, o Sr. Carlos Teixeira, que se diz proprietário desse vasto *latifúndio* – não obstante a existência de *moradores antigos* em toda a extensão da área – tem-se arvorado na própria lei para impedir que *humildes trabalhadores rurais*, legítimos *ocupantes* do Rio das Rãs, plantem e cultivem as suas roças" (*Jornal da Bahia*, 9/5/1977, ênfases minhas).

As várias reportagens que noticiam o conflito, ao caracterizarem os litigantes referem-se, basicamente, à situação fundiária e às relações de classe. Assim, na

edição de 29/10/1987, o *Jornal da Bahia* publica sob o título "PC do B faz denúncia" que:

> "De acordo com relatório divulgado pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado da Bahia (FETAG), as perseguições aos *posseiros* – que já estavam instalados na fazenda quando Carlos Bonfim a adquiriu de Nelson Teixeira, sabendo que parte dela seria interditada para a Reforma Agrária – vão de queima de cercas, plantações e pastos de 37 *posseiros* à destruição de equipamentos e tratores" (ênfases minhas).

No mesmo sentido, o jornal *A Tarde* divulga, em 6/3/1988, que "A FETAG recebeu notícia do presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa, sobre a ação de grileiros contra posseiros da região". O mesmo jornal, denuncia, no dia 14/10/1988, que:

> "Dezenas de trabalhadores eram mantidas em regime de escravidão, na Fazenda do Rio das Rãs, distante 90 km de Bom Jesus da Lapa, na região do Médio São Francisco, no Centro-Oeste baiano. O delegado Pedro Eduardo Cortez conseguiu resgatar quatro menores que estavam na propriedade há mais de quatro meses, mas não pôde prender os responsáveis pela administração da fazenda, pois eles fugiram."

Mesmo na denúncia de trabalho escravo, como a que vemos acima, está ausente qualquer referência à origem negra da população que vive na fazenda do Rio das Rãs. Não se percebe, portanto, nenhuma predisposição para a questão étnica, de modo que seus signos não emergem no confronto[2].

O conflito étnico: os remanescentes de quilombos

É apenas a partir de 1990 que os sentidos e símbolos étnicos começam a ser incorporados à luta das comunidades do Rio das Rãs. Rompe-se, assim, um longo silêncio que havia em relação ao fato de se tratar de uma população constituída na sua totalidade por negros. Esta inflexão coincide com três fatores novos que se agregam à luta dos posseiros.

O primeiro refere-se ao envolvimento mais efetivo e atuante das igrejas cristãs e do movimento negro no encaminhamento das reivindicações da comunidade local. A atuação das igrejas se dá especialmente por intermédio de organismos de caráter ecumênico, como a Comissão Pastoral da Terra, da Igreja Católica, e a Comissão Evangélica dos Direitos da Terra (CEDITER). O movimento negro, por sua vez, se faz presente no conflito pela mediação de entidades de abrangência regional e nacio-

nal, tais como: Grupo Cultural Niger Okan, Guerreiros de Jha, Ilê Aye, União de Negros pela Igualdade, Movimento Negro Unificado[3].

O segundo, de caráter mais externo, tem a ver com a promulgação da Constituição do Brasil de 1988, que estabelece, no artigo 216, parágrafo 5, que "ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". E, no artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias, que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

A imprensa aparece como o terceiro fator que vai contribuir para a redefinição do perfil do conflito. Os próprios atores envolvidos têm consciência da visibilidade e potencialização que a luta adquire ao se transformar em um fato nacional, ganhando maior espaço na imprensa local e virando notícia nos grandes veículos de divulgação do centro do país. Em uma avaliação do conflito em 1993, as lideranças do movimento reconhecem que o

> "Rio das Rãs marcou um importante tento ao transformar o fato em algo nacional. É o que mostram as várias matérias publicadas no *Correio Brasiliense*, *Jornal do Brasil*, *A Tarde*, *Tribuna da Bahia*, TVs Bandeirantes, SBT. E a vitória foi mais política do que material" (*Relatório da Caravana*, 1993).

As igrejas cristãs no conflito

Um documento de divulgação, intitulado *Carta Aberta da Comunidade Negra Rural Rio das Rãs*, explicita como a mudança de ênfase das relações de classe para a questão étnica vem associada à presença mais efetiva das igrejas cristãs no campo de disputas[4]. Um breve trecho desse documento pode dar uma idéia mais clara de como a questão era colocada naquele momento:

> "Nós fazemos parte de uma Comunidade Negra Rural, que tem suas raízes ainda na época da escravidão. Isso não nos acanha, não! Mas isso reforça o valor que temos hoje aqui em nossas terras" (12/7/1992).

A carta, embora escrita em nome dos moradores de Rio das Rãs, tem um tom religioso e pastoral, que revela a atuação dos organismos eclesiais. O discurso da Teologia da Libertação, que busca articular signos e sentidos religiosos com eventos da política e da cultura popular, serve de modelo para o relato da situação. Para se ter uma idéia, a carta inicia afirmando que "Da mesma forma como Deus escutou e sentiu o sofrimento de SEU POVO, este mesmo DEUS está hoje escutando o nosso sofrimento" (12/7/1992).

Ao traduzir a luta de Rio das Rãs para uma linguagem étnica, adota-se um novo idioma de ação para a disputa entre posseiros e grileiros. Desse modo, a luta pela terra passa a orientar-se por novas categorias. Entretanto, ao acioná-las, os agentes de pastoral não estão introduzindo um código étnico/cultural na comunidade de Rio das Rãs que lhes seja totalmente estranho; na verdade, estão estendendo para esta experiência local um código lingüístico que já alcançou certa legitimidade no interior do movimento ecumênico. Os movimentos de Consciência Negra e dos Agentes de Pastoral Negros há tempos vêm buscando incorporar na reflexão teológica e na liturgia de suas igrejas a tradição afro, mediante a afirmação positiva dos seus valores culturais e religiosos. Em outras palavras, esse idioma étnico pôde ser acionado no caso do Rio das Rãs, justamente porque faz parte da "tradição cristã" das igrejas ecumênicas, inscrevendo-se na ortodoxia da pastoral popular e da Teologia da Libertação.

A Constituição

A Constituição, com seus artigos referentes aos direitos sociais das comunidades remanescentes de quilombos, surge como um evento que vai provocar um reordenamento das posições e dos papéis dos diversos atores implicados no conflito. Ao entrar no campo de disputas com um dispositivo de direitos, aciona uma série de sentidos e signos que colocam em risco outros que já estavam estabelecidos[5]. Podemos ver, então, como este dispositivo provoca uma mudança não só no sentido das reivindicações dos diversos grupos envolvidos, mas traz para a arena política outros atores que estavam fora e que, possivelmente, não entrariam sem essa transformação[6].

Conforme se pode verificar na seqüência das notícias veiculadas pela imprensa, as posições centrais no palco dos conflitos eram ocupadas, até 1988, por entidades como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa, Federação dos Trabalhadores da Agricultura (FETAG), Partido Comunista do Brasil (PC do B). A nova Constituição irá produzir um outro contexto, em que novos atores, tanto do campo governamental, quanto da sociedade civil, vão se legitimar como representantes dos interesses da *comunidade negra* de Rio das Rãs.

Ao lado dos grupos do movimento negro, da parte do governo, vão ocupar lugar de destaque o Ministério da Cultura, especialmente através da ação da Fundação Palmares, e o Ministério da Justiça. Aqui também cabe destaque para a universidade, mais especificamente, para a própria antropologia, que será chamada para produzir laudos sobre a legitimidade ou não da reivindicação da comunidade como sendo remanescente de quilombos[7]. Isto me leva a perceber que não é apenas o contexto que define os sentidos e as forças sociais em disputa, mas um evento externo pode produzir novos contextos em que vão aparecer contradições que terão que ser incorporadas pelo sistema de significados em que se situa a ação social.

A imprensa

A transformação do conflito fundiário em uma questão étnica não só reflete a opinião pública sobre o fenômeno, mas também funciona como um fato político. Uma série de reportagens publicadas a partir de 1993, não mais apenas nos jornais da Bahia, mas também nos veículos de circulação nacional, pode ser tomada como agente na construção dos sentidos étnicos de que se vai revestir o conflito.

Em 8 e 9 de maio de 1993 são publicadas duas matérias de página inteira no jornal *A Tarde*, de Salvador. Os títulos das reportagens são: "Conflito envolve fazenda que seria um quilombo desde 1600" e "Quilombo de B. J. da Lapa pode ser reconhecido oficialmente". Em 17/5/1993, o mesmo jornal noticia: "Uma caravana em defesa dos posseiros remanescentes de quilombos da Fazenda do Rio das Rãs partirá de Salvador e de Bom Jesus da Lapa [...] com destino a Brasília." Mais adiante, a reportagem apresenta as fontes da informação: a coordenação do Movimento Negro Unificado e a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

O *Correio Brasiliense* de 19/5/1993 noticia que "grupos representantes dos direitos dos negros acompanhados de parlamentares estiveram ontem com Maurício Corrêa, solicitando a intervenção federal no local". A revista *Isto-É*, de 26/5/1993, traz a seguinte notícia:

> "Ao demitir, na quarta-feira 19, o presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Sydnei Possuelo, o ministro da Justiça, Maurício Corrêa, apagou o cachimbo da paz que havia fumado com os 250 mil índios brasileiros. Mas Corrêa decidiu, no mesmo dia, fazer *um agrado à minoria negra* do país. Recebeu 200 remanescentes do quilombo Rio das Rãs, no sertão baiano, a 1.000 km de Salvador. Os negros reivindicaram a *demarcação* de 13 mil hectares de terra para fazer cumprir o artigo 68 das disposições transitórias da Constituição. O pedido de demarcação é inédito e vem respaldado com pareceres favoráveis da Procuradoria-Geral da República e da Fundação Palmares, do Ministério da Cultura. Corrêa se comprometeu a dar um empurrão à primeira *reforma agrária antropológica no campo*" (ênfases minhas).

Há que se observar nesse texto que o governo vai, efetivamente, procurar jogar com o novo contexto que situa o conflito do Rio das Rãs no campo das lutas das minorias étnicas, contrapondo os interesses dos índios aos dos negros. Deve-se ter presente, no entanto, que se essa associação pode ser manipulada dessa forma, também pode ser usada a favor de um alargamento dos direitos sociais. Assim, ao situar a reivindicação dos posseiros do Rio das Rãs no campo da etnia, conceitos e signos que alcançaram certa legitimidade na luta indígena são transferidos para o campo dos direitos sociais mais amplos, que passa a indexar valores e significados que foram construídos no contexto específico da luta indígena.

A ritualização do conflito

A partir do repertório de fatos apresentados até aqui, é possível verificar o surgimento de uma identidade negra que está sendo construída pelos moradores das comunidades do Rio das Rãs através da mediação de diversos agentes sociais que estão envolvidos no conflito. Cabe-nos deter um pouco mais sobre os dispositivos que são acionados para formular essa identidade. Se tomamos "a identidade como uma construção que se narra" (Canclini 1997: 140), devemos nos perguntar: que narrativa está sendo construída nesse movimento e com que elementos significativos?

O quadro que presenciamos aponta para uma identidade que está sendo narrada através da *ritualização do conflito* que se produz nos processos de negociação política, no palco dos órgãos governamentais e nas manifestações em praças públicas, seguindo o modelo das procissões e peregrinações religiosas. Buscarei, em seguida, elucidar, mediante a descrição desses rituais, a trama de significados que vai entrelaçando a identidade desse grupo com os sentidos que tecem a rede mais abrangente dos diversos atores sociais que se articulam politicamente no contexto nacional.

Entendo, todavia, que a identidade que está sendo construída não está fundada na materialidade de uma base biológica, nem na cor da pele, nem em um fato histórico, como a origem do quilombo. Trata-se, antes, de uma identidade que está sendo elaborada a partir de um processo dinâmico de assimilação da condição étnica e de significação dos eventos políticos dentro de uma estrutura ritual que funciona como suporte da memória e modelo de interpretação do presente.

Minha hipótese é que os rituais políticos que serão descritos em seguida, podem ser vistos como dispositivos estruturantes de uma outra narrativa que está permitindo à comunidade do Rio das Rãs elaborar sua identidade negra de forma positiva. Tomando como referência o conceito de Sahlins de *sociedades prescritivas* e *sociedades performáticas*, acredito que a forma como essa comunidade atua aponta para uma dinâmica mais *performática* do que *prescritiva* (Sahlins 1990: 53-72). Mas, em vez de uma estruturação exercida pelo mito, como na sociedade Maori e em sociedades similares que, segundo Sahlins, estariam marcadas por um processo que ele denomina mito-práxis, aqui o elemento estruturante deve ser atribuído, fundamentalmente, aos rituais. Trata-se, a meu ver, de um processo semelhante ao que Matory observou em relação à sociedade Oyo-Yoruba da África, que ele chamou de *ícono-práxis* (1994: 4). Ou seja, podemos observar como essas novas formas de ação política ritualizadas se constituem em *modelos* ou *tipos rituais* dentro dos quais os negros do Rio das Rãs estão reformulando positivamente sua memória enquanto "remanescentes de quilombos".

Os rituais funcionam, então, como suporte para a construção de uma memória que se perdeu na nebulosidade de um tempo em que para sobreviver como negro e quilombola era preciso se tornar invisível. Quando, como diz Carvalho, "o negro era

gente somente na medida em que deixava de ser negro" (1996:57). É, nesse sentido, que se pode acrescentar que a construção da subjetividade do negro representado no quilombo teve, como condição, um processo de "denegrificação". Em contrapartida, o que estaríamos presenciando hoje, em uma série de rituais políticos vividos em Brasília, no centro do poder, seria uma leitura e interpretação que os negros do Rio das Rãs estão fazendo de uma experiência que até recentemente não podia ser narrada dentro de uma sociedade que só reconhecia como cidadãos plenos de direitos aqueles que fossem brancos[8].

Tomando como base o que afirmei até aqui, poderia dizer que, se as comunidades negras no Brasil "tiveram que se tornar invisíveis, simbólica e socialmente, para sobreviver" (Carvalho 1996: 46), através da *performance* ritual que se realiza nas variadas formas de luta política que visam garantir o acesso à propriedade da terra, esta situação está sendo efetivamente revertida.

A Caravana em Brasília

Em maio de 1993, o movimento constituído em defesa dos remanescentes de quilombos do Rio das Rãs leva a Brasília uma caravana formada por um diversificado espectro de atores sociais, incluindo desde representantes da comunidade até sindicatos rurais, organismos eclesiais, entidades do movimento negro, deputados, grupos culturais. O *Relatório da Caravana* discorre sobre uma seqüência de ritos que são cuidadosamente executados, durante os dias que os "remanescentes de quilombo" permanecem em Brasília, como uma ação reivindicatória que visa pressionar o governo para que seja cumprido o artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição de 1988[9]. O *Relatório da Caravana* começa afirmando que:

> "De Bom Jesus da Lapa partiram dois ônibus de homens, mulheres e crianças de Rio das Rãs, além de representantes de entidades e sindicatos da região. De Salvador, partiu um ônibus com entidades de apoio e do movimento negro, destacando-se a presença de 20 músicos e seus instrumentos, que seguiram junto para animar e expressar, pela dança e pela música, as raízes da cultura negra."

A caracterização da disputa como uma questão étnica muda as próprias armas de luta, legitimando a dança e a música, que serão incorporadas nas práticas políticas não apenas como expressões da "cultura negra", mas também como uma forma de afirmação de direitos sociais. Nesse sentido podemos ler no *Relatório da Caravana* que:

> "No dia 18, por volta das 14h, o grupo concentrou-se em frente ao Ministério da Cultura. Não estava fixada nenhuma audiência. Ali permanecemos durante

40 minutos, dançando e cantando. O rufar dos tambores atraiu muita gente para lá. Um ônibus do movimento negro de Goiás, proveniente de Goiânia, engrossou a caravana. Muitos repórteres estavam presentes e tudo transcorria sob os olhares atentos de um grupo de policiais. Depois disso, seguimos em passeata rumo ao Ministério da Justiça."

Acompanhada por um grupo de músicos com seus instrumentos, a Caravana desloca-se de um órgão governamental a outro, acionando em cada local um conjunto de símbolos e sentidos que lhes parecia mais eficaz. No Ministério da Cultura, primeiro local a ser visitado, seus membros fazem apenas uma "manifestação cultural" que consiste em cantos e danças. Não solicitam audiência com o ministro, mas, mesmo assim, "o secretário-geral do Ministério, representando o ministro", acompanha a Caravana nas audiências nos outros órgãos.

Há, portanto, uma transformação significativa: a incorporação dos significados étnicos na luta acaba redefinindo os papéis e a relação dos órgãos públicos que tratam das questões fundiárias. Assim, agências que tinham uma posição central na resolução do conflito, como o INCRA e o Ministério da Agricultura, são secundarizados em relação a outros que passam, então, a ser os lugares privilegiados enquanto receptores das reivindicações do movimento[10].

Em suma, a caracterização do conflito como étnico vai envolver de forma bastante próxima o Ministério da Cultura, especialmente a Fundação Cultural Palmares – órgão do Ministério responsável por identificar e delimitar as terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos – com os interesses do movimento. Ao inscrever o conflito no âmbito da cultura, o Ministério vislumbra a possibilidade de estender seu campo de atuação e poder. E isto, apoiado no próprio texto da Constituição de 1988 que, como mostra Rios, alarga o conceito de cultura, que passa a definir não apenas o ensino e as expressões artísticas e científicas, mas todo o patrimônio de "bens portadores de referência à identidade, memória e ação dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo-se aí as formas de criar, fazer e viver desses grupos" (1996: 67). Portanto, podemos pensar a manifestação diante do Ministério como a celebração de uma aliança já selada por interesses comuns. Este sentido não escapa à imprensa, que registra o fato, destacando especialmente seus aspectos culturais.

A segunda estação da Caravana acontece no Ministério da Justiça, depois de uma *procissão* formada pelos representantes da comunidade, do movimento negro, agentes de pastoral, sindicalistas e deputados que atravessam a Esplanada dos Ministérios portando cartazes, faixas e bandeiras. Tudo sob o som dos instrumentos de percussão que dão ritmo à dança e aos movimentos e os olhares dos policiais que acompanham a passeata sem intervir. Estes são atores importantes, pois ao permanecerem impassíveis, tornam visível para o grupo a mudança que está sendo operada na

conjuntura político-jurídica, diferente daquela que associava os quilombos a grupos "fora-da-lei", aos quais se aplicou dispositivos legais de repressão, obrigando-os a buscar uma invisibilidade dentro do sistema escravocrata.

E o "*sacerdote*" principal, nessa nova etapa do ritual, não é outro senão o Sr. Tomé, um *remanescente* de quilombo, de 98 anos de idade. Sua importância é salientada pelos acólitos que o acompanham, como aparece no *Relatório da Caravana*:

> "Benedita da Silva, Paulo Paim (ambos negros), Alcides Modesto e Nelson Pellegrino, todos deputados do PT, acompanharam o trajeto [...]. No saguão, o ministro Maurício Corrêa veio ao encontro do grupo, ouviu a banda, conversou com o Sr. Tomé (98 anos) e seguiu para a audiência com a comissão ali formada" (1993: 1).

O encontro do Sr. Tomé, um "preto-velho", com o ministro da Justiça torna visível a articulação entre a autoridade tradicional, representada pela sabedoria dos mais velhos, e a autoridade constituída na ordem democrática moderna. No contexto ritual do encontro, o Sr. Tomé é a palavra-testemunho de uma tradição cuja continuidade precisa ser comprovada para que os negros do Rio das Rãs possam ter garantida a propriedade de suas terras. Atualiza-se, assim, o mito de uma convivência pacífica e complementar dos "dois brasis": o tradicional e o moderno. As lideranças jogam com este mito, apresentando o seu movimento como representante legítimo desse "brasil" tradicional que teria sido esquecido e marginalizado ao longo da história. E, ao evocarem simbolicamente esse mito, nesse contexto, se colocam em consonância com o próprio espírito que informou a ação dos constituintes de 1988 que, como mostra Almeida, ao definirem na lei "remanescentes de comunidades de quilombo teriam partido do passado para chegar à idéia de quilombo e o trataram como mera 'sobrevivência'" (1996: 16).

Como podemos observar nos atos que se seguem, os sentidos afirmados não se restringem a essa leitura jurídica e consensual de *resíduo, remanescente, "sobrevivência"*[11]. Ao ato ritual de encontro com o ministro, segue-se audiência com uma comissão representativa da comunidade do Rio das Rãs, "constituída por quatro remanescentes (uma mulher amamentando e outra grávida, Mário e o Sr. Tomé)" (1993: 3), e representantes do movimento negro, sindicalistas, igreja, deputados. A inversão simbólica da situação dos negros pode ser percebida na descrição que o Relatório faz da disposição das pessoas à mesa do Ministério: "Na chegada a mesa do gabinete foi ocupada pelo ministro, vários parlamentares, as duas remanescentes e o Sr. Tomé. As demais pessoas ficaram de pé" (1993:3).

A terceira estação teve lugar na manhã do dia 19 de maio, no Palácio do Planalto. Mas, como na *via-crúcis*, que comporta quedas e percalços, o objetivo não foi alcançado. Depois de três horas de concentração em frente ao Palácio, enquanto uma

comissão em vão buscava garantir uma audiência com o ministro da Casa Civil, a Caravana desloca-se para a Procuradoria-Geral da República: a quarta estação. Lá o procurador-geral, Aristides Junqueira, como afirma o *Relatório da Caravana,* "veio até nós e conversou por alguns instantes com o Sr. Tomé" (1993: 1).

A Procuradoria passa a ser encarada pelos envolvidos no conflito como um aliado estratégico. Na medida em que o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), como afirma Silva, "configura um comando constitucional dotado de imperatividade e detentor de normatividade", cabe à Procuradoria da República garantir que todos respeitem "as regras do jogo constitucionalmente estabelecidas, na construção de uma nação onde a diferença seja reconhecida e respeitada" (1996: 60). Efetivamente, nesse momento, observa-se a agilidade da Procuradoria-Geral no encaminhamento do processo, de forma que, no dia 24 de maio de 1993, o procurador fez cumprir a liminar que garantia a ocupação do Lameiro e Alagadiço pelos membros da comunidade negra do Rio das Rãs[12].

A quinta estação também foi de queda. A Caravana vai à sede da Polícia Federal. Lá a representação tem outra composição: a advogada, o deputado Alcides Modesto, o Movimento Negro Unificado, a CPT e algumas lideranças da comunidade local. Diante da força policial, avaliam que teria pouco apelo simbólico a presença do Sr. Tomé e das mulheres que ocuparam os lugares à mesa do ministro da Justiça. Solicitam do secretário da Polícia cooperação, mas recebem como resposta: "Em nome da lei só é possível a participação da Polícia Federal para garantir o cumprimento da liminar por solicitação formal da Procuradoria-Geral da República" (1993: 4).

A passagem da Caravana pela Polícia poderia ser interpretada como uma forma de refazer a memória de uma experiência em que o quilombo esteve historicamente associado à fuga, à marginalidade e à desordem. Aqueles que ontem fugiam, isolando-se nas matas e nos sertões, onde eram perseguidos pelas forças repressivas da ordem, agora pisam na sede federal da "autoridade policial". Através desse ritual, os negros do Rio das Rãs não só tornam visível que a situação mudou, mas também que a polícia poderá, em nome da lei, ter de agir em seu favor. E isto lhes permite deslocar o sentido de quilombo de seu campo de significação "original", isto é, da matriz colonial, para um novo sentido que está sendo produzido pela emergência de um confronto em que se torna legítimo reivindicar direitos sociais a partir de uma história e identidade negras[13].

O último ato em Brasília foi a audiência com o subchefe da Casa Civil, encontro que havia sido negado anteriormente, e que só se realizou devido à persistência da Caravana que permaneceu horas diante do Palácio do Planalto. O Relatório traz uma avaliação do encontro, afirmando que transcorreu em um clima de tensão e desconfiança em relação ao movimento: "A conversa no início foi tensa. O Sr. Bandeira inicialmente reagiu, questionando a presença da Igreja e se de fato havia lideranças autênticas dos remanescentes" (1993: 5).

Podemos ver reafirmada na preocupação do representante do governo em verificar a autenticidade das lideranças, a mesma concepção acrítica e rígida de quilombo que se funda sobre um passado reificado e uma tradição cristalizada. O atendimento aos direitos sociais fica, assim, condicionado à possibilidade de identificação do movimento com o resíduo de algo que "*já foi*" e que pertence a uma outra ordem social que estaria sendo reparada. De forma que, o movimento que ali se apresenta, constituído por diversos setores sociais e que coloca na agenda política o conflito direto entre grupos antagônicos, explicitando interesses irreconciliáveis dentro da nova ordem democrática, não pode ser considerado legítimo. Ou seja, o resgate da dívida da nação para com a sua população negra não deveria passar, na visão do governo, pela mobilização política das comunidades negras rurais.

A pressão social que se ritualiza no centro do poder estaria, assim, conspirando contra o consenso – que repousa no nosso inconsciente coletivo e que se tornou um dogma para as elites políticas – de que as populações marginalizadas, negros e camponeses especialmente, teriam sofrido um processo de dominação ao longo da história tão violento e profundo que as teria tornado incapazes de qualquer mobilização política. Isto seria, por sua vez, reforçado por uma concepção estática de cultura que inscreve essas comunidades no pólo tradicional da sociedade brasileira, donde só se deve esperar formas simbólicas de resistência que se expressariam através da religião, da música, da dança, do folclore etc. Nesse sentido, qualquer elemento de caráter político reivindicatório, movido pela racionalidade moderna do conflito social, que emerge nesse meio, se torna suspeito e ilegítimo.

O Relatório expõe, ainda, que a Comissão representante da Caravana, diante do subchefe da Casa Civil, teve que "refutar, ponto por ponto, os questionamentos e *evidenciar a dimensão política* do problema" (1993: 5, ênfases minhas). Constata-se aí uma tensão que atravessa o próprio movimento que, se por um lado, se constitui numa mediação de novos sentidos que vêm sendo forjados na mobilização política e na reivindicação de direitos sociais, por outro, precisa desfazer uma estrutura de significados de origem colonial que se cristalizou no senso comum, remetendo-nos sempre a uma visão negativa de quilombo.

Enfim, a participação da Caravana nos rituais políticos em Brasília funcionou como um dispositivo que permitiu aos diversos atores envolvidos nesse conflito reinterpretarem e assimilarem novos sentidos étnicos que são forjados através dessa mobilização política. Estes novos sentidos se deslocam cada vez mais de uma estrutura original de significados, onde o negro enquanto "remanescente de quilombo" está associado à idéia de resíduo histórico, parte de um passado que é preciso redimir, para um sentido positivo, que afirma uma identidade que está se constituindo no presente.

Ao apresentar-se como "remanescente de quilombo", a comunidade do Rio das Rãs assume, no espaço público, o estigma de uma forma positiva, desfazendo signifi-

cados que se cristalizaram no senso comum, compondo uma visão negativa de quilombo. A mobilização política possibilita, portanto, realizar uma inversão de sentidos: o que foi o quilombo na ordem escravocrata, algo que tornava ilegítima a posse da terra e ilegal qualquer pretensão de direitos, torna-se agora a base, respaldada juridicamente pelo artigo 68, sobre a qual as comunidades negras rurais vão reivindicar seus direitos e afirmar sua cidadania.

Notas

[1] O termo etnicidade, na literatura das ciências sociais, aparece durante a década de 60 e início da de 70. É nesse período, como afirma Tambiah (1996a; 1997), que esse termo entra na moda e se estabelece nos dicionários usuais da língua inglesa.

[2] Interessante observar que mesmo a charge que acompanha a notícia apresenta na situação de escravo a figura de um jovem de cor branca.

[3] No relatório descritivo do conflito do Rio das Rãs, José Jorge de Carvalho e Siglia Zambrotti Doria afirmam que "a Comunidade Negra do Rio das Rãs vem resistindo, com todos os meios de que possa dispor, contra o processo de expulsão. De início, contando com suas próprias forças, no sentido de organizar a resistência, e com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa. A presença da CPT foi esporádica, inicialmente, e, a partir de 1991, esta instituição começou a acompanhar mais de perto a questão. O *Movimento Negro Unificado* de Brasília fez uma visita ao local em março de 1992 e documentou, inclusive fotograficamente, a região e o conflito" (1996: 78-79, ênfases dos autores).

[4] Este documento, distribuído em julho de 1992 para os diversos grupos e instituições envolvidos ou simpatizantes do movimento, faz um balanço da situação jurídica do conflito.

[5] Embora possamos tomar estes artigos da Constituição como o resultado de uma luta política dos movimentos negros no Brasil, ao serem estabelecidos na forma de lei, ganham uma natureza e autonomia que transcendem o sentido de uma conquista política.

[6] O dispositivo legal vai engendrar uma série de reflexões e peças jurídicas no campo do direito sobre questões étnicas, que vão desde uma reconstituição histórica e semântica dos quilombos, até aquelas que vão buscar uma atualização dos sentidos em consonância com os conhecimentos sobre esse tema no campo da antropologia. Cito aqui dois trabalhos como exemplos: Silva (1996) e Rios (1996).

[7] Para uma compreensão mais aprofundada do impacto da prática pericial dos laudos antropológicos sobre a antropologia enquanto ciência, ver Oliveira Jr. (1996).

[8] Remeto o leitor à reflexão que José Jorge de Carvalho faz sobre a alusão "negro não é gente" como expressão da exclusão ontológica do negro na sociedade escravocrata que tratava os africanos, e seus descendentes, como escravos (1996: 56-58).

[9] Tendo chegado a Brasília no dia 17, a Caravana permanece na capital federal até o dia 20 de maio de 1993.

[10] A seqüência de lugares visitados pela Caravana é a seguinte: Universidade de Brasília, onde se encontra com os antropólogos que irão fazer o laudo da comunidade; Ministério da Cultura,

onde contata o secretário-geral do Ministério que passa a acompanhar a Comissão na visita aos outros órgãos governamentais; Ministério da Justiça, onde conversa com o ministro Maurício Corrêa; Palácio do Planalto, onde não é recebida nem pelo Chefe da Casa Civil, nem pelo presidente da República; Polícia Federal; Procuradoria-Geral da República, onde conversa com Aristides Junqueira; e finalmente, retorno ao Palácio do Planalto, tendo conseguido uma audiência com o subchefe da Casa Civil. Nesse peregrinar pelos Ministérios e órgãos do governo, são acompanhados por deputados do Partido dos Trabalhadores. Convém registrar, contudo, que fica fora da agenda do movimento uma visita ao Ministério da Agricultura, ou mesmo ao INCRA.

[11] O próprio documento vai usar o termo remanescentes para designar os membros da comunidade, como na frase que transcrevo: "Ela veio até nós e conversou alguns instantes com o Sr. Tomé, além de ouvir, rapidamente, denúncias feitas por alguns remanescentes."

[12] Trata-se de uma gleba de terra junto ao rio, fundamental para o plantio por se tratar de um local irrigado pelas enchentes, em uma região árida. Recentemente, esse terreno foi interditado à comunidade local pelo grileiro, através de ação judicial e policial.

[13] A avaliação que os relatores fazem do encontro é bastante significativa: "Saímos frustrados e resignados que a burocracia do Estado funciona para se contrapor aos poderosos dentro dos estritos limites da lei" (: 4). Pode-se ver aí o reconhecimento de que é preciso mais do que a lei para que se tenha o direito a seu favor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. 1990. *A Cidade de Deus (Contra os Pagãos)* – parte II (2a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.

ALLPORT, Gordon e POSTMAN, Leo. 1947. *The Psychology of Rumor*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. 1996. "Quilombos: Sematologia face a Novas Identidades". In: M. J. Cruz (coord.), *Frechal: Terra de Preto. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís, SMDDH/CCN-PVN, pp. 11-19.

AMIN, S. 1995. *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*. Berkeley: University of California Press.

ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

ARANHA Fº , J. M. 1990. Inteligência Extraterrestre e Evolução: As Especulações sobre a Possibilidade de Vida em Outros Planetas no Meio Científico Moderno. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. 1993. Extraterrestres Bons para Pensar e Proibir: Jakobson on ETI. Manuscrito. [Ver "Jakobson a Bordo da Sonda Espacial Voyager", neste volume.]

ARMSTRONG, D. et alii. 1996. *From Versailles to Maastricht: International Organisation in the Twentieth Century*. New York: St. Martins' Press.

ATLAN, H. 1992. *Entre o Cristal e a Fumaça: Ensaio sobre a Organização do Ser Vivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

AUSTIN, John L. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1979. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press.

BAILEY, F. G. 1965. "Decisions by Consensus in Councils and Committees". In: M. Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power*. London: Tavistock.

BARCELOS, E. D. 1991. História da Pesquisa de Vida e Inteligência Extraterrestre (1959-1990). Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

_____. 1993. "Na Terra de Oz: os Debates sobre a Pesquisa de Vida e Inteligência Extraterrestres (1959-1993)". *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, 10: 29-42.

BARREIRA, I. 1998. *Chuva de Papéis. Ritos e Símbolos de Campanhas Eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

BARROS, M. e PEREGRINO, A. 1996. *A Festa dos Pequenos: Romarias da Terra no Brasil*. São Paulo: Paulus.

BARROS, Pedro A. 1991. *Pela Guiné*. Lisboa: Ed. do Autor.

BATESON, G. 1936. *Naven. The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed through a Study of the "Naven" Cerimonial*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2000. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: Chicago University Press.

BECK, L.W. 1987 [1971]. "Extraterrestrial Intelligent Life". In: E. Regis Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press.

BENTHALLK, J. 1984. "Lévi-Strauss and Unesco". *RAIN, Royal Anthropological Institute Newsletter*, 60: 2-3.

BERGMANN, Jörg R. 1993. *Discreet Indiscretions: The Social Organization of Gossip*. New York: Aldine de Gruyter.

BEZERRA, M. O. 1999. *Em Nome das Bases. Política, Favor e Dependência Pessoal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

BOIXADÓS, R. 1994. Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán Colonial. *Anuário Antropológico/92*: 145-178. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BOK, Sissela. 1979. *Lying. Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Vintage Books.

BRINKMAN, Inge. 2000. "Ways of Death: Accounts of Terror from Angolan Refugees in Namibia". *Africa*, 70(1): 1-24.

BUCHILLET, D. 1987. "'Personne n'est là pour Écouter'. Les Conditions de Mise en Forme des Incantations Thérapeutiques chez les Desana du Uaupés Brésilien". *Amerindia*, 12: 7-32.

CALLADO, Antonio. 1964. *Tempo de Arraes*. Rio de Janeiro: José Álvaro Ed.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1984. *Dicionário do Folclore Brasileiro* (5a ed.). Belo Horizonte: Itatiaia.

CAMARGO, A. de A. 1986. "A Questão Agrária: Crise de Poder e Reformas de Base (1930-1964)". In: B. Fausto (org.), *História Geral da Civilização Brasileira* vol. III: *O Brasil Republicano – Sociedade e Política (1930-1964)*. São Paulo: Difel.

CANCLINI, N. G. 1997. *Consumidores e Cidadãos. Conflitos Multiculturais da Globalização*. Rio de Janeiro, UFRJ.

CÂNDIDO, A. 1976. "A Personagem do Romance". In: A. Cândido et alii, *A Personagem de Ficção*. São Paulo: Editora Perspectiva.

CANGUILHEM, G. 1968. "Nature Dénaturée et Nature Naturante". *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris: Vrin.

CARVALHO, J. J. 1996. "A Experiência Histórica dos Quilombos nas Américas e no Brasil". In: J. J. Carvalho (org.), *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*. Salvador, EDUFBA, pp. 13-73.

_____. e DORIA, Siglia Z. 1996. "A Comunidade Rural do Rio das Rãs". In: J. J. Carvalho (org.), *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*. Salvador, EDUFBA, pp. 75-82.

CAVALCANTI, M. e MARQUES, E. B. 2000. Seqüência de e-mails, trocados em clima polêmico e compartilhados por uma lista informal de membros da comunidade SETI, no mês de junho/2000, debatendo as atividades do GIRA e da pesquisa SETI no Brasil.

CHAVES, C. A. 1993. Buritis: Festas, Política e Modernidade no Sertão. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

_____. 1999. "A Face Anônima da Democracia Moderna". *Anuário Antropológico/97*: 249-257. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2000. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra. Um Estudo sobre a Fabricação do Social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

CHORUS, A. 1953. "The Basic Law of Rumor". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 48: 313-314.

COCCONI, G. e MORRISON, P. 1959. "Searching for Interstellar Communications". *Nature*, 184: 844-846.

COLLINS, James. 1995. "Literacy and Literacies." *Annual Review of Anthropology*, 24: 75-93.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (vol. 1). Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1999. "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony". *American Ethnologist*, 26(2): 279-303.

COMERFORD, J. 1996. Reunir e Unir. As Reuniões de Trabalhadores Rurais como Forma de Sociabilidade. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.

_____. 1998. "Resenha de S. Tambiah, *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*". *Mana*, 4(1): 180-183.

_____. 1999. *Fazendo a Luta. Sociabilidade. Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

CRAPANZANO, V. 1981. Text, transference and indexicality. *Ethos* vol. 9, n. 2.

_____. 1982. "The Self, the Third, and Desire". In: B. Lee (ed.), *Story of the Self: New Developments*. New York: Plenum.

_____. 1988. "On Self Characterization". *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, 24, Chicago: Center for Psychosocial Studies.

_____. 1992. *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1994. "Kevin: On the Transfer of Emotions". *American Anthropologist*, 86(4): 866-885.

CROWE, M. J. 1988 [1986]. *The Extraterrestrial Life Debate 1750-1900. The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell*. Cambridge: Cambridge University Press.

CUNNINGHAM, James. 1980. "The Colonial Period in Guiné". *Tarikh*, 6(4): 31-45.

DANIEL, E. V. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton: Princeton University Press.

DAS, V. 1995. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

_____.1998. "Official Narratives, Rumour, and the Social Production of Hate." *Social Identities*, 4(1): 109-130.

DEAVOURS, C. A. 1987. "Extraterrestrial Communication: A Cryptologic Perspective". In: E. Regis Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press.

DEWAARD, J. e DEWAARD, N. 1984. *History of NASA: America's Voyage to the Stars*. New York: Bison Books.

DICK, S. 1982. *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

DIOCESE DE BOM JESUS DA LAPA. 1993. *Relatório da Caravana*. (mimeo).

DIRKS, N. (ed.). 1998. *In Near Ruins. Cultural Theory at the End of the Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

DRAKE, F. 1960. "How Can We Detect Radio Transmissions from Distant Planetary Systems?". *Sky and Telescope*, 19: 140. [Reprinted in D. Goldsmith (ed.), *The Quest*

for Extraterrestrial Life: A Book of Readings. Mill Valley: University Science Books, pp. 114-117.]

DUMONT, L. 1985. *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

DURANTI, Alessandro. 1990. "Politics and Grammar: Agency in the Samoan Political Discourse". *American Ethnologist*, 17(4): 646-666.

DURKHEIM, E. 1996. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

ELIAS, N. e DUNNING, E. 1992. *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

_____. e SCOTSON, J. L. 1994. *The Established and the Outsider. A Sociological Inquiry into Community Problems*. London: Sage Publications.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1929. "The Morphology and Function of Magic. A Comparative Study of Trobriand and Zande Ritual and Spells". *American Anthropologist*, 31: 619-641.

_____. 1968 [1940]. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions*. New York: Clarendon Press.

FABIAN, Johannes. 1986. *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*. Cambridge: Cambridge University Press.

FARO, Jorge. 1958. "Os Problemas de Bissau, Cacheu e suas Dependências Vistos em 1831 por Manuel Antonio Martins". *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 13(50): 203-216.

FERNANDES, B. M. 1996. *MST, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. Formação e Territorialização em São Paulo*. São Paulo: Hucitec.

FERNANDES, F. 1981. *A Revolução Burguesa no Brasil: Ensaio de Interpretação Sociológica*. Petrópolis: Vozes

FERNANDES, R. C. 1982. *Os Cavaleiros do Bom Jesus. Uma Introdução às Religiões Populares*. São Paulo: Brasiliense.

FERREIRA NETO, J. F. 1984. A Ciência dos Mitos e o Mito da Ciência. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UnB, Brasília.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1998. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (2a ed., 40ª impr.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FIRTH, Raymond. 1967. "Rumour in a Primitive Society". In: *Tikopia Ritual and Belief*. Boston: Beacon Press.

FISCHER, M. M. J. 1999. "Emergent Forms of Life: Anthropologies of Late or Postmodernities". *Annual Review of Anthropology*, 28: 455-478.

FISH, S. 1979. "Normal Circunstances, Literal Language, Direct Speech Acts, the Ordinary, the Everyday, the Obvious, what Goes without Saying, and Other Special Things". In: P. Rabinow & W. Sullivan. *Interpretative Social Science: A Reader*. Los Angeles: University of California Press.

FISHMAN, Joshua A. (ed.). 1977. *Readings in The Sociology of Language*. The Hague: Mouton Publishers.

FORMAN, Shepard. 1979. *Camponeses: Sua Participação no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FOUCAULT, Michel. 1996. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

FREUDENTHAL, H. 1987 [1960]. "Excerpts from LINCOS: Design of a Language for Cosmic Intercourse". In: E. Regis Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press.

FURNISS, Graham e GUNNER, Liz. 1995. "Introduction: Power, Marginality and Oral Literature". In: G. Furniss e L. Gunner (eds.), *Power, Marginality and African Oral Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

GAIGER, L. I. G. 1987. *Agentes Religiosos e Camponeses Sem-Terra no Sul do Brasil: Quadro de Interpretação Sociológica*. Petrópolis: Vozes.

GARCIA Jr., Afrânio. 1983. *Terra de Trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1995. *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

GÓES F°, P. 1999. "Construindo o Internacional: Um Enredo em Três Atos". *Cadernos do NuAP*, 4: 80-92.

GOFFMAN, E. 1967. "On Face-work: An Analisys of Ritual Elements in Social Interaction". In: *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior*. New York: Pantheon Books.

_____. 1985. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes

_____. 1986. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.

GUMPERZ, John J. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. e HYMES, Dell (eds.). 1986. *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*. New York: Basil Blackwell.

HERITAGE, J. 1986. *Garfinkel and the Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

HERZFELD, M. 1982. "The Etymology of Excuses: Aspects of Rhetorical Performance in Greece". *American Ethnologist*, 15 (2): 644-663.

HOLENSTEIN, E. s/d. "Jakobson Phénoménologue?". In: *L'Arc: Roman Jakobson (Sémiologie, Poétique, Épistémologie)*. Paris: Librairie Duponchelle, pp. 29-37.

HYMES, Dell. 1974. "Ways of Speaking". In: R. Bauman e J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.

JAKOBSON, R. s/d. "Aspectos Lingüísticos da Tradução". In: *Lingüística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, pp. 63-72. [Originalmente publicado em 1959 como "Linguistic Aspects of Translation". In: Brower (org.), *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.]

_____. 1960. "Lingüística e Poética". In: *Lingüística e Comunicação* (s/d). São Paulo: Cultrix, pp. 118-162. [Originalmente publicado em 1960 como "Linguistics and Poetics". In: T.A. Sebeok (ed.), *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 350-373.]

_____. 1971. "A Linguagem Comum dos Lingüistas e dos Antropólogos". In: *Lingüística e Comunicação* (s/d). São Paulo: Cultrix, pp. 15-33. [Conferência na Universidade de Indiana em 1952, primeiramente publicada em 1953, e republicada em 1971 como "Results of a Joint Conference of Anthropologists and Linguists". *Selected Writings II: Word and Language*, pp. 555-567.]

JERVIS, Robert. 1989. *The Logic of Images in International Relations*. New York/ Oxford: Columbia University Press.

KANT, I. 1984 [1755]. *Histoire Générale de la Nature et Théorie du Ciel*. Paris: Vrin.

KANTOROWICZ, Ernst. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

KAPFERER, Jean-Nöel. 1990. *Rumors: Uses, Interpretations, and Images*. New Brunswick: Transaction Publishers.

KELLY J. D. e KAPLAN, M. 1990. "History, Structure and Ritual". *Annual Review of Anthropology*, 19: 119-150.

KOPYTOFF, Igor. 1987. "The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture". In: I. Kopytoff (ed.), *The African Frontier: The Reproduction of African Societies*. Bloomington: Indiana University Press.

KOYRÉ, A. 1986 [1957]. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Rio de Janeiro: Forense.

LAGRANGE, P. 1990. "Enquêtes sur les Soucoupes Volantes: La Construction d'un Fait aux Etats-Unis (1947) et en France (1951-54)". *Terrain. Carnets du Patrimoine Ethnologique* – "L'Incroyable et ses Preuves", nº 14, Ministère de la Culture et de la Communication, pp. 92-112.

_____. 1997. *Sont-ils Parmi Nous? La Nuit Extraterrestre*. Paris: Gallimard.

LATOUR, B. 1995. Do Scientific Objects Have a History Too? An Encounter between Pasteur and Whitehead in a Lactic Acid Bath. Trabalho apresentado no Department of History of Sciences, Harvard University, 7 de novembro. Manuscrito.

_____. 1996. "Not the Question". *Anthropology Newsletter*, 37(3): 1-5.

_____. e WOOLGAR, S. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.

LEACH, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon. [Publicado em português como *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* pela Editora da Universidade de São Paulo, 1995.]

_____. 1964. "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Insults". In: E. H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 23-63.

_____. 1966. "Ritualization in Man". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, série B, 251(772): 403-408.

_____. 1967. "An Anthropologist's Reflections on a Social Survey". In: D. G. Jongmans & P. C. W. Gutkind (eds.), *Anthropologists in the Field*. Van Gorcum & Comp.

LEAL, V. N. 1975. *Coronelismo, Enxada e Voto: O Município e o Regime Representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega.

LÉVI-STRAUSS, C. 1961. "La Crise Moderne de l'Anthropologie". *Le Courrier* (UNESCO), 14(11): 12-17. (Traduzido para o português como "A Crise Moderna da Antropologia", *Revista de Antropologia*, 1962.)

_____. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

LEVI-STRAUSS, C. 1964. "Ouverture". In: *Le Crut et le Cuit. Mythologiques*. Paris: Plon, pp. 7-40.

_____. 1970. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1971. "Finale". In: *L'Homme Nu. Mythologiques*. Paris: Plon.

_____, AUGÉ, M. e GODELIER, M. 1975. "Anthropologie, Histoire, Idéologie". *L'Homme*, XV(3-4): 177-188.

LIENHARDT, Peter. 1975. "The Interpretation of Rumour". In: J. H. M. Beattie e R. G. Lienhardt (eds.), *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard*. Oxford: Clarendon Press.

LITTLE, P. 1995. "Ritual, Power and Ethnography at the Rio Earth Summit". *Critique of Anthropology*, 15(3): 297-320.

LOMBERG, J. 1984. "Retratos da Terra". In: C. Sagan *et alii*, *Murmúrios da Terra: O Disco Interestelar da Voyager*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 71-121. [Originalmente publicado em 1978 como *Murmurs of Earth*. New York: Literary Agence.]

LOPES DE LIMA, José Joaquim. 1844. *Ensaio sobre a Statistica das Possessões Portuguezas*. (Livro 1, Partes 1 e 2). Lisboa: Imprensa Nacional.

LOVEJOY, A. O. 1964 [1936]. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LYOTARD, J.-F. 1988. "Si l'on Peut Penser Sans Corps". In: *L'Inhumain: Causeries sur le Temps*. Paris: Galilée.

MADAN, T. N. 1994. *Pathways. Approaches to the Study of Society in India*. New Delhi: Oxford University Press.

MAGALDI, S. 1990. "Introdução". In: N. Rodrigues, *Teatro Completo de Nelson Rodrigues, 4: Tragédias Cariocas II*. (organização de Sábato Magaldi). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MALINOWSKI, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton.

_____. 1930. "The Problem of Meaning". In: C. K. Ogden & I. A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning* (3rd ed.). London: Kegan Paul. [Traduzido para o português como "O Problema do Significado em Linguagens Primitivas". In: G. K. Ogden e I. A. Richards (eds.), *O Significado de Significado: um Estudo da Influência da Linguagem sobre o Pensamento e sobre a Ciência do Simbolismo*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 295-330.]

_____. 1935. *Coral Gardens and their Magic*. London: G. Allen and Unwin.

MARCON, T. 1997. *Acampamento Natalino: História da Luta pela Reforma Agrária*. Passo Fundo: Ediupf.

MARQUES GERALDES, Francisco A. 1887. "Guiné Portugueza". *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 7(8): 465-522.

MATORY, J. Lorand. 1994. *Sex and the Empire That Is no More. Gender and Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MAUSS, M. 1925. "Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques". *L'Année Sociologique* (n. s.), 1: 30-186.

_____. 1974. "Esboço de uma Teoria Geral da Magia". In: Sociologia e Antropologia (vol. 1). São Paulo: EPU/EdUSP, pp. 37-176. [Originalmente publicado em *L'Année Sociologique*, 1902-1903, em colaboração com H. Hubert.]

MÉLIGA, L. D. e JANSON, M. C. 1982. *Encruzilhada Natalino*. Porto Alegre: Vozes.

MICHELET, J. 1998. *História da Revolução Francesa: da Queda da Bastilha à Festa da Federação*. São Paulo: Companhia das Letras.

MINSKY, M. 1987. "Why Intelligent Aliens will Be Intelligible". In: E. Regis Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press.

NARDIN, Jean-Claude. 1966. "Recherches sur les 'Gourmets' d'Afrique Occidentale". *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 192/193: 215-244.

NICHOLAS, H. G. 1975. *The United Nations as a Political Institution*. London/ Oxford/ New York: Oxford University Press.

NÓBILE, Nicolás. 1998. "Escritura electrónica y nuevas formas de subjetividad". In: *Internet: Políticas y Comunicación*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

OLIVEIRA JR., Adolfo Neves de. 1996. "Reflexões Antropológicas e Prática Pericial". In: J. J. Carvalho (org.), *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*. Salvador, EDUFBA, pp. 197-236.

ONG, Walter. 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*. London: Meuthen.

PALMEIRA, Moacir. 1991. "Política, Facção e Compromisso: Alguns Significados do Voto". In: Encontro de Ciências Sociais do Nordeste 4. Salvador: CRH/ Finep/ CNPq/ Anpocs, pp. 113-130.

_____. 1997. "Política Ambígua". In: P. Birman, R. Novaes e S. Crespo (orgs.), *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, pp. 159-184.

_____ e HEREDIA, Beatriz. 1995. "Os Comícios e a Política de Facções". *Anuário Antropológico/94*: 31-94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PEIRANO, M. 1981. The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case. Tese de doutorado, Harvard University.

_____. 1992. *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Ed. UnB.

_____. 1993. "As Árvores Ndembu: Uma Reanálise". *Anuário Antropológico/90*. 9-64. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. [Republicado em *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.]

_____. 1995. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

_____. 1997. "Onde Está a Antropologia?". *Mana* 3(2): 67-102.

_____. 1998. "When Anthropology Is at Home. The Different Contexts of a Single Discipline". *Annual Review of Anthropology*, 27: 105-128.

_____. 1999. "Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada)". In: S. Miceli (ed.), *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)* (vol. 1). São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, Brasília: CAPES, pp. 225-266.

_____ (org. e intro.). 2000. "Análises de Rituais". *Série Antropologia* 283. Brasília: Universidade de Brasília, 119 pp.

PEIRCE, C. 1955 [1940]. *Philosophical Writings of Peirce* (selected and edited with an introduction by J. Buchler). New York: Dover Publications. [Alguns capítulos foram publicados em português pela Editora Perspectiva, São Paulo, em *Semiótica*, 1990.]

_____. 1990. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva.

PÉLISSIER, René. 1989. *História da Guiné: Portugueses e Africanos na Senegâmbia, 1841-1936*. Lisboa: Editorial Estampa, 2 vols.

PEREIRA BARRETO, Honorio. 1947. "Memoria sobre o Estado Actual de Senegambia Portugueza, Causas de sua Decadencia e Meios de a Fazer Prosperar" [1ª edição: 1843]. In: J. Walter (ed.), *Honório Pereira Barreto*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. 1969. *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira* (2ª ed.). São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP.

PETERSON, Warren A. e GIST, Noel P. 1951. "Rumor and Public Opinion". *The American Journal of Sociology* , 57(2): 159-167.

POE, E. A. 1981. "Criptografia". In: *Ficção Completa, Poesia & Ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, pp. 1009-1019.

_____. 1986. "La Croyance aux Extraterrestres – Approche Lexicologique". *Revue Française de Sociologie*, 27(2): 221-229.

POLETO, I. 1997. "A terra e a vida em tempos neoliberais. Uma releitura da história da CPT". In: *A Luta pela Terra. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos Depois*. São Paulo, Paulus.

RABINOW, P. 1996. *Making PCR. A Story of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press.

REIS, E. P. 1982. "Elites Agrárias, State-Building e Autoritarismo". *Dados*, vol. 25, n. 3.

_____. 1988. "Mudança e Continuidade na Política Rural Brasileira". Dados, vol. 31, n. 2.

RIGGS, Robert E. e PLANO, Jack C. 1994. *The United Nations: International Organization and World Politics*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

RIOS, Aurélio Virgílio V. 1996. "Quilombos: Raízes, Conceitos, Perspectivas". *Boletim Informativo NUER/Núcleo sobre Identidade e Relações Interétnicas*, 1(1): 65-77.

RODRIGUES, N. 1990. "O Beijo no Asfalto: Tragédia Carioca em Três Atos". In: *Teatro completo de Nelson Rodrigues, 4: Tragédias Cariocas II*. (organização de Sábato Magaldi). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____. 1994. *A Menina Sem Estrela. Memórias*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

RÓNAI, P. 1970. *Babel & Antibabel*. São Paulo: Perspectiva.

RORTY, R. 1981. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton Univ. Press.

ROSENFELD, A. 1976. "Literatura e Personagem". In: A. Cândido et alii, *A Personagem de Ficção*. São Paulo: Editora Perspectiva.

ROSNOW, Ralph L. 1980. "Psychology of Rumor Reconsidered". *Psychological Bulletin*, 87(3): 578-591.

_____. 1988. "Rumor as Communication: A Contextualist Approach". *Journal of Communication*, 38(1): 12-28.

ROUGÉ, Jean-Louis. 1988. *Petit Dictionaire Etymologique du Kriol*. Bissau: INEP.

RUDÉ, G. 1991. *A Multidão na História. Estudo dos Movimentos Populares na França e na Inglaterra 1730-1848*. Rio de Janeiro: Campus.

SAGAN, C. 1973. *Cosmic Connection: An Extraterrestrial Perspective*. New York: Doubleday.

_____. 1983. *Cosmos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. [Originalmente publicado em 1980 como *Cosmos*. New York: Random House.]

_____. 1986. *Contato*. Rio de Janeiro: Guanabara.

_____. e SHKLOVSKY, I. S. s/d. *A Vida Inteligente no Universo*. Lisboa: Europa-América. [Originalmente publicado em 1966 como *Intelligent Life in the Universe*. San Francisco: Holden-Day.]

SAGAN, C. *et alii*. 1984. *Murmúrios da Terra: O Disco Interestelar da Voyager*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. [Originalmente publicado em 1978 como *Murmurs of Earth*. New York: Literary Agence.]

_____. s/d. "La Semiotique Jakobsonienne et l'Anthropologie Sociale". In: *L'Arc: Roman Jakobson (Sémiologie, Poétique, Épistémologie)*. Paris: Librairie Duponchelle, pp. 45-49.

SAHLINS, M. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

_____. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SANTOS, A. F. 1994. Linguagem e Construção: Peirce e O Beijo no Asfalto. Manuscrito. [Ver "Peirce e *O Beijo no Asfalto*", neste volume.]

SAUSSURE, F. de. s/d. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix.

SCHWARTZMAN, Helen. 1987. "The Significance of Meetings in an American Mental Health Center". *American Ethnologist*, 14(2): 271-294.

SEIBERT, Gerhard. 1999. *Comrades, Clients and Cousins: Colonialism, Socialism and Democratization in São Tomé and Príncipe*. Leiden: Research School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS).

SHIBUTANI, Tamotsu. 1966. *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.

SIGAUD, Lygia. 1980a. "A Nação dos Homens". *Anuário Antropológico/78*: 13-114. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

SIGAUD, Lygia. 1980b. *Greve nos Engenhos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SILVA, Dimas S. 1996. Constituição e Diferença Étnica: o Problema Jurídico das Comunidades Negras Remanescentes de Quilombos no Brasil. *Boletim Informativo NUER/ Núcleo sobre Identidade e Relações Interétnicas*, 1(1): 51-64.

SILVERSTEIN, J. 1977. "Language as Part of Culture". In: S. Tax & L. Greeman (eds.), *Horizons of Anthropology* (2nd. edition). Chicago: Aldine Publishing Co., pp. 119-131.

SKINNER, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. I.

SMITH, D. 1978. "K is mentally ill: the anatomy of a factual account". Sociology n. 12, vol. 1.

STÉDILE, J. P. e SÉRGIO, Frei. 1993. *A Luta pela Terra no Brasil*. Porto Alegre: Scritta.

_____. "Introdução". In: J. P. Stédile (org.), *A Questão Agrária Hoje*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS.

STEIL, Carlos. 1996. *O Sertão das Romarias: Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis, RJ: Vozes.

TAMBIAH, S. J. 1968. "The Magical Power of Words". *Man*, 3(2): 175-208.

_____. 1969. "Animals Are Good to Think and to Good to Prohibit". *Ethnology*, 8(4): 423-459.

_____. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. "Form and Meaning of Magical Acts". In: R. Horton & R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*. London: Faber and Faber, pp. 199-229.

_____. 1976. *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

_____. 1977. "The Cosmological and Performative Significance of a Thai Cult of Healing through Meditation". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1: 97-132.

_____. 1979. "A Performative Approach to Ritual". *Proceedings of the British Academy*, 65: 113-169.

_____. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1986. *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: Chicago University Press.

_____. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: Chicago University Press.

_____. 1996a. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. California/London: University of California Press.

_____. 1996b. "Relations of Analogy and Identity: Toward Multiple Orientations to the World". In: D. Olson & N. Torrance (eds.), *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34-52.

_____. 1996c. "Continuity, Integration and Expanding Horizons". *Série Antropologia*, 230. Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 1997. "Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 34, jun. 1997, p. 4-24.

_____. 1998. "Edmund Ronald Leach. 1910-1989". *Proceedings of the British Academy*, 97: 293-344.

TARTER, J. 1987. "Searching for Extraterrestrials". In: E. Regis Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

TEIXEIRA, Carla C. 1998. *A Honra da Política. Decoro Parlamentar e Cassação de Mandato no Congresso Nacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. 1999. "O Preço da Honra". *Série Antropologia*, 253. Brasília: Universidade de Brasília.

TIPLER, F. J. 1981. "A Brief History of the Extraterrestrial Intelligence Concept". *Q. J. Royal Astronomical Society*, 22: 133-145.

TRAJANO FILHO, W. 1984. Músicos e Música na Travessia. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

_____. 1993. "Rumores: Uma Narrativa da Nação". Série Antropologia, 143. Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 1993a. "A Tensão entre a Escrita e a Oralidade". *Soronda*, 16: 73-102.

_____. 1993b. "O Auto de Carnaval em São Tomé e Príncipe". *Anuário Antropológico/91*: 189-220. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1998. Polymorphic Creoledom: The "Creole Society" of Guinea-Bissau. Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania.

_____. 2000. Higiene, Etiqueta e Projeto Civilizador em África. Trabalho apresentado no seminário Projetos Portugueses de Colonização em Três Continentes. Departamento de Antropologia/UnB, 7 de junho.

TROUILLOT, M.-R. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

TURNER, V. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

_____. 1975. "Symbolic Studies". *Annual Review of Anthropology*, 4: 145-161.

VALDEZ, Francisco T. 1864. *Africa Occidental: Notícias e Considerações*. Lisboa: Imprensa Nacional.

VASCONCELOS, Loff de. 1916. *A Defeza das Victimas da Guerra de Bissau: O Extermínio da Guiné*. Lisboa: Imprensa Libanio da Silva.

VELHO, Otávio. 1995. "O Cativeiro da Besta-Fera". In: *Besta-Fera: Recriação do Mundo. Ensaios Críticos de Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

VERNANT, J.-P. 1965. "La Catégorie Psychologique du Double: Figuration de l'Invisible et Catégorie Psychologique du Double: Le Colossos". In: *Mythe et Pensée chez les Grecs II*. Paris: Maspero, pp. 65-78.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 1999. "The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". Invited Session, 98th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Chicago, November 1999.

WEBER, M. 1992. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Editora da Unicamp/ Cortez.

WESTRUM, R. 1977. "Social Intelligence about Anomalies: The Case of UFOs". *Social Studies of Science*, 7: 271-302.

WOOLGAR, S. 1978. The Emergence and Growth of Research Areas in Science with Special Reference to Research on Pulsars. Ph.D. Thesis, University of Cambridge.

Colaboradores

ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS, mestre em Antropologia pelo PPGAS/UnB, é doutoranda do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Atua desde 1997 como analista pericial em antropologia do Ministério Público Federal, assessorando a Procuradoria da República em Minas Gerais.

CARLA COSTA TEIXEIRA, doutora em Antropologia pelo PPGAS/UnB, é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisadora do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). É autora de *A Honra da Política* (Relume Dumará/NuAP, 1998) e organizadora do livro *Em Busca da Experiência Mundana e seus Significados: Georg Simmel, Alfred Schutz e a Antropologia* (Relume Dumará, 2000).

CARLOS ALBERTO STEIL, doutor em Antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, é professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É autor de *O Sertão das Romarias. Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia* (Vozes, 1996). Nos últimos anos tem se dedicado a pesquisas nas áreas de antropologia da religião e da política.

CHRISTINE DE ALENCAR CHAVES, doutora em Antropologia pelo PPGAS/UnB, é professora da Universidade Federal do Paraná e pesquisadora do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). É autora de *A Marcha Nacional dos Sem-Terra. Um Estudo sobre a Fabricação do Social* (Relume Dumará/NuAP, 2000). Seu interesse está voltado para a relação entre movimentos sociais e Estado, além de processos político-eleitorais.

JAYME M. ARANHA FILHO, mestre em Antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, especializou-se em estudos de ciência e tecnologia. Desenvolve pesquisas sobre representações de origem da vida e da inteligência na cosmologia científica, e pessoa e sociabilidade na Internet.

JOHN CUNHA COMERFORD, doutor em Antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, é pesquisador do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). É autor de *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas* (Relume Dumará/NuAP, 1999).

MARIZA PEIRANO, Ph.D. em Antropologia pela Universidade de Harvard, é professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisadora do CNPq e do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), onde coordena a linha de pesquisa "Rituais da Política". É autora de *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas* (Editora da UnB, 1992) e *A Favor da Etnografia* (Relume Dumará, 1995).

MOACIR PALMEIRA, doutor em Sociologia pela Universidade de Paris, é professor titular do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, pesquisador do CNPq e coordenador geral do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). É organizador (com Marcio Goldman) de *Antropologia, Voto e Representação Política* (Contra Capa, 1996) e de *Candidatos e Candidaturas: Enredos de Campanha Eleitoral no Brasil* (com Irlys Barreira) (Editora Annablume, 1998). Seus interesses principais de pesquisa incluem o estudo do campesinato e da questão agrária.

PAULO DE GÓES FILHO, mestre e doutorando do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, é antigo funcionário do CNPq e do Ministério do Meio Ambiente. Trabalha desde 1992 como assessor da presidência da Academia Brasileira de Ciências.

WILSON TRAJANO FILHO, Ph.D. em Antropologia pela University of Pennsylvania, é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Suas áreas de interesse e pesquisa compreendem etnologia africana (Guiné-Bissau e Cabo Verde) e colonialismo.

Esta obra foi impressa na
segunda quinzena de janeiro de 2002.

Impresso pela gráfica Lidador.
Rio de Janeiro

O que significa propor a abordagem dos rituais como estratégia para se analisar eventos etnográficos? Em que sentido o ritual nos auxilia na pesquisa antropológica? Décadas de discussão sobre sua definição não teriam esgotado o tema? De que nos serve a idéia de ritual hoje? Estas são perguntas que esta coletânea procura responder, ao indicar como a análise de rituais amplia e expande as possibilidades de investigação sobre eventos contemporâneos. De exercícios analíticos inspirados em clássicos a tópicos mais diretamente ligados à antropologia da política, os ensaios aqui reunidos abordam temas variados: os rumores na construção da nação em Guiné-Bissau, a bravata como mentira ritual no Congresso Nacional brasileiro, a eficácia das marchas do MST como eventos políticos, o papel das reuniões de camponeses como parte da luta, as concepções nativas de política e *tempo*, as eleições na ONU como rituais, o processo de etnização da política por trabalhadores rurais na Bahia. Em todos os ensaios a idéia de ritual atua como modelo para analisar eventos sociais em sentido lato, ampliando assim o foco desse fenômeno tão familiar aos antropólogos.

ISBN 85-7316-268-6

9 788573 162684

Núcleo de Antropologia da Política

RELUME DUMARÁ