

12/10

OK

81
Jessa Polita Cav
1987/1989
Marco

ROBERTO DAMATTA

A casa & a rua

Espáço, cidadania, mulher
e morte no Brasil

EDITORA  GUANABARA

Conversa para receber leitor

Um livro é como uma casa. Tem fachada, jardim, sala de visitas, quartos, dependência de empregada e até mesmo cozinha e porão. Suas páginas iniciais, como aquelas conversas cerimoniais que antigamente eram regadas a guaraná geladinho e biscoito champanhe, servem solenemente para dizer ao leitor (esse panhe, servem solenemente para dizer ao leitor (esse fantasma que nos chega da rua) o que se diz normalmente a uma visita de consideração. Que não repare intencionado, que não houve muito tempo para limpar direito a sala ou arrumar os quartos. Que vá, enfim, ficando à vontade e desculpando alguma coisa...

Por trás do formalismo óbvio há sempre a regra de ouro da hospitalidade, que se traduz pura e simplesmente no respeito pela pessoa da visita e na satisfação de tê-la dentro do nosso teto, querendo conversar conosco. Aliás, melhor dizendo, são precisamente essas normas de recepção que amortecem a passagem entre a casa e a rua e, simultaneamente, nos fazem anfitriões, transformando — por outro lado — o estra-

nho, o parente e até mesmo o inimigo ou o estrangeiro numa "visita". Ou seja: uma entidade definida com extrema precisão social no caso brasileiro e portanto sujeita a uma série de atenções altamente conscientes — ritualizadas e solenes. Por causa disso, sem dúvida, sendo sobretudo brasileiros, damos tantas desculpas e inventamos tanta cerimônia: umas verdadeiras e outras mentirosas, umas conscientes e outras inconscientes, umas justas e outras simplesmente descabidas e exageradas. Desculpas e ritualizações feitas daquelas coisas que sabemos estarem erradas ou mal apresentadas, mas que somente depois de a visita nos ter deixado nos damos conta da desarmonia ou feiúra que causavam.

Pois bem: recebo o leitor nesta casa com todos esses sentimentos. O primeiro diz, naturalmente, da hospitalidade com que espero acolher aqui quem vem procurar alguma coisa. Conversa séria ou fiada, conselho, sabedoria ou material de trabalho e pesquisa. Entendimento da sociedade brasileira ou até mesmo diversão e pretexto para uma discordância severa e segura. Sim, porque estes ensaios transcendem em método, estilo e intenções o discurso de uma antropologia social bem-comportada e seria uma mentira afirmar que desejo somente escrever "livros científicos", mas que teorias são testadas, copiadas ou, eventualmente, demonstradas. Quem escreve sobre a sociedade sem querer perder de vista as relações sociais e seus paradoxos não pode construir casamatas mas cabanas, barracos e chogás. Moradas feitas de grandes espaços abertos, destinadas à boa comida e à nobre cerveja com os amigos, dentro daquelas conversações onde se ama o que se fala e se desculpa toda a veemência que acompanha uma eventual descoberta de alguma aspecto da sociedade e da cultura onde se vive. Mas, devo confessar a bem da verdade, já fiz também mi-

nhas muralhas da China, embora deva dizer que nunca tive muito pendor para fazê-las muito altas ou muito largas. Daí ter tido meus quintais invadidos, minhas portas forçadas e minhas janelas, às vezes, devassadas. A cada novo livro tudo refiz. Tudo busquei consertar. E, confiante e teimoso naquilo que faço como sou, deixei novamente a casa sem muro e com portas e telhados de vidro. Aliás, agora devo ter feito muito pior, posto que apresento uma construção com muita coisa a ser aprofundada e acabada. Mas posso garantir que é uma ampla e acolhedora morada, onde espero receber com honradez e carinho, revelando a fonte de cada peça e procurando iluminar do melhor modo possível seus corredores e porões. Por causa disso não haverá aqui (como jamais ocorreu em outros trabalhos meus) a vergonha da citação do colega brasileiro, nem a omissão de caráter ideológico, ou ainda a supressão da fonte de aprendizado, o ponto onde uma idéia foi colhida.

Em sendo assim e se o leitor quiser me acompanhar, eu lhe mostro, daqui da sala de visitas, essa minha nova casa. Diria, inicialmente, que ela começou com uma idéia e não com um projeto bem acabado. É que não sou engenheiro civil mas estudante das coisas humanas. Desse modo, esta coleção de ensaios nasceu da motivação de compreender a sociedade brasileira como alguma coisa totalizada. A idéia de sociedade que norteia este livro, portanto, não é aquela da sociedade como um conjunto de indivíduos, com tudo o mais sendo um mero epifenômeno ou decorrência secundária de seus interesses, ações e motivações. Ao contrário, sociedade aqui é uma entidade entendida de modo globalizado. Uma realidade que forma um sistema. Um sistema que tem suas próprias leis e normas. Normas que, se obviamente precisam dos indivíduos para poderem se con-

cretar, ditam a esses indivíduos como é que devem ser atualizadas e materializadas. Aqui a sociedade é uma entidade que se faz e refaz através de um sistema complexo de relações sociais, elos que se impõem aos seus membros, indicando — tal como acontece numa peça de teatro ou num cerimonial — tudo aquilo que é estritamente necessário e tudo o que é dispensável ou superficial para que se possa criar e sustentar o evento que se deseja construir. Esse ponto é importante porque, nos termos da minha metáfora, equivale a dizer que, neste projeto, só tive mesmo a vaga idéia de fazer uma construção que servisse de abrigo original. Algo como um esboço que, muito embora fosse capaz de demarcar definitivamente um dado espaço, não estivesse preocupado com todos os seus aspectos diferenciais. Alguma coisa como a construção de uma casa onde se deixasse de lado o estilo das janelas, portas e móveis, bem como a forma final do seu acabamento, embora se tivesse a pretensão de demarcar o seu conjunto. E nós já sabemos que no caso do Brasil temos uma casa complicada, onde estilos aparentemente singulares e até mesmo mutuamente exclusivos parecem conviver em íntima relação. Afinal, temo que aquilo que se convencionou chamar de barroco não se esgotou no passado, mas é uma arte brasileira na medida em que sua estilística é precisamente essa: a da capacidade de relacionar (ou pretender ligar com força, sugestividade e inigualável desejo) o alto com o baixo; o céu com a terra; o santo com o pecador; o interior com o exterior; o fraco com o poderoso; o humano com o divino, e o passado com o presente....

Foi, pois, neste entusiasmo afã de construção que fiquei surpreendido ao descobrir como é que não se tinha ainda utilizado a *casa* e a *rua* como duas “categorias sociológicas” fundamentais para a com-

preensão da sociedade brasileira de uma maneira globalizada. E observo — pois meu visitante-jeitor não tem nenhuma obrigação de conhecer sociologia francesa clássica — que uso “categoria sociológica” no sentido preciso de Durkheim e Mauss, como um conceito que pretende dar conta daquilo que uma *sociidade pensa* e assim institui como seu código de valores *vive e faz* concretamente — o seu sistema de ação que é referido e embebido nos seus valores. Pois um dos pontos mais importantes da mensagem desses autores foi chamar a atenção para o perigo que existe em separar e, pior ainda, universalizar uma “razão teórica” ou moral — ideal por natureza e definição — e uma outra razão, prática e contraditória por essência, razão que seria sempre mais verdadeira ou mais palpável que a outra, simplesmente por ter uma “visibilidade” que nós lhe atribuímos.

Quando então, digo que “casa” e “rua” são categorias sociológicas para os brasileiros estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas.

Mas é claro que dentro da tradição de estudos históricos e sociais brasileiros, a idéia de *casa* parece surgir como um local privilegiado. É preciso, porém, acentuar que nestes estudos a *casa* surge muito mais como um palco, um local físico, do que como um ator. De fato, na perspectiva da grande maioria destes estudos, são as famílias dotadas de poderio “feudal”

— com seu séquito de criados, funcionários, sacerdotes, escravos e seguidores em geral — que comandam pedaços da sociedade e são os verdadeiros atores da história social brasileira. São essas “famílias patriarcalis”, percebidas como unidades heterodoxas posto que detinham múltiplas funções e somavam hierarquicamente graus variados e extremos da condição humana: dos senhores aos escravos, que são o sujeito da dinâmica social destes trabalhos. Não se percebia, ou muito pouco se discerniu, que, se a família era um ator tão aparentemente dividido ou corroido internamente pela desigualdade, ela se integrava plenamente no espaço da casa, espaço que — conforme busco revelar neste livro — é uma categoria que somente se define e se deixa apanhar ideologicamente com precisão quando em *contraste* ou em *oposição* a outros espaços e domínios. Assim, se a casa está, conforme disse Gilberto Freyre, relacionada à senzala e ao mocambo, ela *também* só faz sentido quando em oposição ao mundo exterior: ao universo da *rua*. Ou seja: o que temos aqui é um espaço moral posto que não pode ser definido por meio de uma fíra métrica, mas — isso sim — por intermédio de contrastes, complementaridades, oposições. Nesse sentido, o espaço definido pela casa pode aumentar ou diminuir, de acordo com a outra unidade que surge como foco de oposição ou de contraste. A casa define tanto um espaço íntimo e privado de uma pessoa (por exemplo: seu quarto de dormir), quanto um espaço máximo e absolutamente público, como ocorre quando nos referimos ao Brasil como nossa casa. Tudo, obviamente, depende do outro termo que está sendo implicitamente, depende do outro termo. Deste modo, meu quarto (por oposição aos outros quartos) é a “minha casa”. Já na vizinhança, refiro-me à minha casa incluindo na expressão não só a residência em si, mas

também o seu jardim e o seu quintal. Mas se estou no “centro” da cidade, “minha casa” pode muito bem ser o meu bairro, com todas as suas ruas e jardins. É que o contraste é realizado aqui num outro plano de oposição, ou, conforme diria Evans-Pritchard, o primeiro antropólogo que chamou atenção para essa lógica, num outro *plano de segmentação* (Cf. Evans-Pritchard, 1978: Cap. IV). Conforme tenho mostrado desde que aprendi que *casa* e *rua* constituíam uma oposição básica na gramática social brasileira, não estamos aqui diante de um contraste rígido e simples, dado por substâncias invariantes contidas em cada termo, mas frente a um par estrutural que é constituído e constituinte na própria dinâmica de sua relação. A falha em discernir essa possibilidade lógica tem criado sérios empecilhos para o entendimento correto e profundo do Brasil (e de muitos outros sistemas). Porque se pensa que, ao se estabelecer os eixos, pelos quais uma gramática social pode se realizar, eles não têm nenhum movimento. Mas, na verdade, um número finito de categorias permite uma série de variações, combinações e segmentações, todas elas contendo ainda graus variáveis de intensidade e exigindo lealdades de ordens diversas. As sociedades são coisas vivas... É mais: além de variações e combinações — como é justamente o caso dos termos que estamos tratando neste livro —, eles também permitem uma outra operação ainda mais importante do ponto de vista sociológico. Quero me referir àquilo que Louis Dumont tem chamado de “englobamento”, e que será fundamental para entender qualquer dinâmica social de modo mais profundo. O “englobamento” é uma operação lógica na qual um elemento é capaz de totalizar o outro em certas situações específicas. No caso brasileiro, a dinâmica é muito familiar. Diante de certos problemas e relações, preferimos

englobar a rua na casa, tratando a sociedade brasileira como se ela fosse uma "grande família", vivendo "debaixo de um amplo e generoso teto", obedecendo, naturalmente, às leis e seguindo a liderança de quem produz o discurso que é, naquele momento, o "nosso líder" e o "nosso guia e pai". Já mencionei que tal linha semântica, onde o eixo da vida pública (do universo da rua) é englobado pelo eixo da casa, é típico do discurso populista. O resultado é um discurso onde a pessoa, a casa e suas simpatias constituem a moldura de todo o sistema, criando uma ilusão de presença, honestidade de propósitos e, sobretudo, de bondade, generosidade e compromisso com o povo. Não é ao acaso que tal tipo de fala tem o extraordinário sucesso que todos conhecem... Diria também que esse mesmo tipo de englobamento é igualmente utilizado quando se trata de romper impasses institucionais ou legais, sendo um dos elementos mais importantes do nosso "idioma de conciliação", onde — novamente — todas as questões são tratadas de baixo de um prisma pessoal e "caseiro", familiar, doméstico.

Mas é óbvio que o oposto é igualmente correto e conhecido. Pois quem não sofreu uma proibição (ou uma negação) direta e inapelável com base numa lei, com a justificativa de que "por mais que o caso fosse justo", a lei, afinal de contas, "tinha que ser rigorosamente cumprida"? Aqui, parece-me muito claro, *a sociedade é englobada pelo eixo das leis individuais* (e pelo mundo da rua), ficando o domínio das relações pessoais (a província da casa) totalmente submerso. Diria, e quando trato da cidadania neste livro discuto outros aspectos desta questão, que quando a casa é englobada pela rua vivemos freqüentemente situações críticas e em geral autoritárias. Situações onde momentaneamente se faz um rompimento com a teia de relações que amacia um sistema

cujos conjunto legal não parte da prática social, mas é feito visando justamente corrigi-la ou até mesmo instaurar novos hábitos sociais. Trata-se, como é mais que óbvio, de uma lógica que conduz ao discurso do Estado que, no caso brasileiro e ibérico em geral, tem razões que a sociedade e a cultura local desconhecem!

Aliás, a essas possibilidades eu junto uma outra que considero importante para se completar essa "gratuita ideológica brasileira". Quero me referir ao espaço do "outro mundo" ou do "sobrenatural", que faz com a casa e com a rua um elo complementar e terminal. Assim, o mundo que chamamos de "real", ou "este mundo", é feito de casa e rua; mas o universo dos mortos é a esfera do "outro mundo". Tal como ocorre com a casa ou com a rua, o "outro mundo" é também um importante elemento englobador de muitas situações sociais. No ensaio sobre os mortos e a morte, tento revelar como esse espaço é fundamental e como ele se associa a um importante conjunto da nossa identidade cultural.

Mas o ponto fundamental de tudo isso, a questão sobre a qual desde *Carnavais, malandros e heróis* (publicado em 1979) tenho sistematicamente chamado a atenção, é o fato de que essas possibilidades e esses espaços permitem leituras ou construções diferenciadas (mas cúmplices e complementares) da sociedade brasileira por ela mesma. Conforme vai surgir repetidamente em todos os ensaios que fazem este livro, é possível "ler" o Brasil de um ponto de vista da casa, da perspectiva da rua e do ângulo do outro mundo. E mais: essas possibilidades estão institucionalizadas entre nós. Não se trata de uma mera variação empírica, dessas que ocorrem na Inglaterra, Espanha ou Pasárgada. Não! Trata-se de uma variação sistemática, previsível e legitimada, que todos os bra-

síreiros adultos aprenderam e serão capazes de prever com razoável precisão. Leituras pelo ângulo da casa ressaltam a pessoa. São discursos arrematadores de processos ou situações. Sua intensidade emocional é alta. Aqui, a emoção é englobadora, confundindo-se com o espaço social que está de acordo com ela. Nesses contextos, todos podem ter sido adversários ou até mesmo inimigos, mas o discurso indica que também são "irmãos" porque pertencem a uma mesma pátria ou instituição social. Leituras pelo ângulo da rua são discursos muito mais rígidos e instauradores de novos processos sociais. É o idioma do decreto, da letra dura da lei, da emoção disciplinada que, por isso mesmo, permite a exclusão, a cassação, o banimento, a condenação. Já as leituras pelo prisma do outro mundo são falas inteiramente relativizadoras e muito mais inclusivas, onde as misérias do mundo são criticamente apontadas. Seu tirocínio é que há um outro lugar e uma outra lógica, que nos condena a todos a uma igualdade perante forças maiores do que nós.

O resultado disso é um sistema de classificação diferenciado e, naturalmente, complementar, que sempre foi percebido e interpretado como "incompleto", "inacabado", "incongruente", ou "imatur", como se ele estivesse a meio caminho e indeciso entre várias tendências históricas. Mas o que temos, realmente, é um sistema que apresenta três modos diferenciados e complementares de "ordenar" e também de reconstruir e constituir (ou inventar) a experiência social brasileira. Assim, sabemos que em casa podemos fazer coisas que são condenadas na rua, como exigir atenção para nossa presença e opinião, querer um lugar determinado e permanentemente na hierarquia da família e requerer um espaço a que temos direito inalienável e perpétuo. Em casa somos todos,

conforme tenha dito, "supercidadãos". Mas e na rua? Bem, aqui passamos sempre por indivíduos anônimos e desgarrados, somos quase sempre maltratados pelas chamadas "autoridades" e não temos nem paz, nem voz. Somos rigorosamente "subcidadãos" e não será exagerado observar que, por causa disso, nosso comportamento na rua (e nas coisas públicas que ela necessariamente encerra) é igualmente negativo. Jogamos o lixo para fora de nossa calçada, portas e janelas; não obedecemos às regras de trânsito, somos até mesmo capazes de deprender a coisa comum, utilizando aquele célebre e não analisado argumento segundo o qual tudo que fica fora de nossa casa é um "problema do governo"! Na rua a vergonha da desordem não é mais nossa, mas do Estado. Limpamos ritualmente a casa e sujamos a rua sem cerimônia ou pejo... Não somos efetivamente capazes de projetar a casa na rua de modo sistemático e coerente, a não ser quando recrimamos no espaço público o mesmo ambiente caseiro e familiar. Não ocorreu entre nós, conforme também sugiro nos ensaios deste livro, uma "revolução" que viesse harmonizar ou tornar hegemônico apenas um destes eixos em relação aos outros. Se isso ocorreu, conforme penso que nos ensinaram Weber e Marx no caso do Ocidente europeu e dos Estados Unidos, já é tempo de refletir que o caso ibérico e católico talvez tenha sido no sentido de preservar de modo relacional todas essas "éticas", mantendo — em consequência — muitas possibilidades de classificação e muitas avenidas de compensação social. E o caso do Brasil aparece como uma sociedade que realizou isso de modo extraordinariamente bem equilibrado. Não se trata, devo logo dizer para esclarecer aos visitantes-leitores menos abertos a estas idéias, de uma sociedade perfeita ou muito menos justa. Mas é assim que o sistema funciona e, se quisermos modifi-

cá-lo, temos que tomar como ponto inicial o entendimento da sociedade tal como ela opera: com seus pontos altos e baixos. Somos mestres das transições equilibradas e da conciliação. Creio que hoje poucos duvidariam disso, mas temos muito que aprender no sentido de aproximar e tornar mais coerentes essas multivisões do Brasil que permitem tantos arranjos e determinam tanta imobilidade social e política. Não há dúvida que fica cada dia mais complicado viver numa sociedade onde se tem uma cidadania em casa, uma outra no centro religioso e outra ainda — essa tremendamente negativa — na rua. Do mesmo modo, parece impossível continuar operando com um sistema político onde os acordos pessoais ultrapassam sempre (e no momento o mais preciso) as lealdades ideológicas e o sistema econômico funciona com duas lógicas. Há, na realidade, vários “mercados” que operam simultaneamente. Alguns são financiados pelo Estado e seus empresários desfrutam de todos os lucros e de nenhum risco. Outros operam na dura base da lei da oferta e da procura. E há, ainda, aquela esfera dominada pelos letrados, tecnocratas ou, para usar-mos a expressão definitiva de Raymundo Faoro, os “donos do poder”, esses que vivem num universo sem competição, pagos pelo Estado e sustentados pelos misteriosos laços de simpatia e lealdades pessoais. Mas o fato é que temos eixos de classificação diferenciados que podem estar, e certamente estão — conforme sugiro neste livro quando discuto a questão da cidadania e do espaço da nossa sociedade — associados a certas categorias de pessoas e segmentos sociais. O discurso dominante é muito mais da “rua” do que da “casa”. Vindo da “rua”, ele vem sempre dos seus componentes legais e jurídicos. A fala dos subordinados é muito mais o idioma da “casa” e da família, e em sendo assim é sempre vazado de comota-

ções morais e de um apelo aos limites morais da exploração social. Já os sacerdotes e os luminares do povo produzem sempre uma leitura renunciatória. Um discurso de “fora do mundo”, deste mundo que eles dizem conhecer tão bem, posto que é precisamente esse “conhecimento” e esse “saber pela vida” que os legitima como líderes... Por tudo isso, não será mesmo exótico que esta sociedade seja tão fortemente motivada e tematizada pelas relações e pelas possibilidades de inventar pontes entre esses espaços. Essa gostaria de indicar, é a tese central dos ensaios aqui reunidos.

Mas antes que se entre realmente na morada, saindo deste espaço mais cerimonioso da sala de visitas, é preciso retomar uma questão já levantada, quando eu me referia às interpretações do Brasil e ao papel que nelas desempenhava a casa. É que do meu ponto de vista aparecem de modo muito claro e saliente duas linhas bem marcadas da reflexão brasileira sobre o Brasil. Há uma produção onde o Brasil é visto como sendo uma sociedade formada e, na sua raiz, dominada por famílias patriarcais, feudais e escravocratas, lutando entre si pelo poder político numa espécie de universo social hobbesiano, pouco que vazio de instituições e valores. É uma outra produção que, ao contrário, está muito mais preocupada em demonstrar quase que o justo oposto. Para ela, não se trata simplesmente de realizar uma história onde o sujeito são famílias, mas de constituir um quadro onde os atores são modos de produção e classes sociais, dentro de uma dinâmica de presenças e ausências de certos elementos institucionais básicos como o Parlamento, a industrialização, a urbanização, o analfabetismo, a ausência de um movimento operário livre, etc...

Realmente, no caso da primeira linha interpre-

tativa, surge com muito mais vigor o conjunto e costumes que têm marcado a formação e a própria estrutura da nossa sociedade. Basta consultar a obra de Gilberto Freyre para verificar como certos aspectos do nosso sistema — sobretudo a sua intimidade e a sua heterogeneidade — surgem com clareza. Mas aqui perde-se quase sempre de vista o conjunto institucional incluído — o sistema legal e constitucional, as ideologias religiosas oficiais e legitimadoras, o sistema burocrático que, afinal de contas, media e pesava a sociedade brasileira não apenas como um sistema de costumes, mas como uma *nação*. O caso da segunda linha interpretativa faz o justo oposto. Fala-se uma linguagem inteiramente institucional, tomam-se macroprocessos históricos e econômicos, focalizam-se as leis e a lógica da economia política e traça-se, em geral, um perfil acabado do país visto como uma comunidade carente e, às vezes, sem nenhum futuro. O otimismo e até mesmo aquela dose importante de originalidade que abunda na primeira vertente interpretativa cede lugar a um discurso mais denso, e mais cerrado. O otimismo vira pessimismo. A ânsia da descoberta transforma-se em peso na consciência, a visão da sociedade como algo que é tornar-se um discurso do sistema naquilo que ele poderia ter sido. De um lado temos um discurso literário e empírico: uma escritura que fala do que pretende estar vendo e sentindo; do outro, temos uma fala que anseia pelo detalhe, pela precisão e pela denúncia. Uma escritura que não se permite transigir com o que ela mesma chama de “político”.

O resultado de todo esse exagero tem sido interpretado como decorrência de posturas políticas. A visão da casa e da família seria de “direita”; a perspectiva da economia e das classes sociais seria de “esquerda”. Creio, porém, que se trata de uma questão muito mais profunda e complexa. De fato, se essa não fosse

uma simples conversa para receber leitor, eu tentaria demonstrar com mais vagar e mais evidências que essas duas linhas interpretativas são as duas faces de uma mesma moeda. Elas falam menos de si do que de uma sociedade que atua — como já vimos — por meio de códigos sociais complementares e até certo ponto diferenciados: o código da casa (fundado na família, na amizade, na lealdade, na pessoa e no comércio) e o código da rua (baseado em leis universais, numa burocracia antiga e profundamente ancorada entre nós, e num formalismo jurídico-legal que chega às raias do absurdo). Quer dizer: a precisão com que os vários intérpretes do Brasil tomam a “casa” ou a “rua” como um ponto focal de suas análises não é somente uma questão de gosto ou de posicionamento político — coisa de bandidos ou mocinhos —, mas é *também* um problema decorrente da própria operação da sociedade que funciona acionando tanto o código das relações pessoais quanto a leis da economia política. Tanto os microprocessos que fazem bem à nossa alma e ao nosso corpo, como a boa mesa de domingo e o bate-papo onde uma informação crítica é transmitida do amigo para o compadre; quanto os macroprocessos que nos fazem sumir diante dos abusos do autoritarismo, do jogo do poder e das hierarquias que fazem das leis instrumentos de exploração e desigualdade. É possível até mesmo dizer, se quisermos abusar ainda mais da paciência do leitor visita, que, no caso brasileiro, a sociedade sintetizou de modo singular o seu lado tradicional (simbolizado no paradigma da casa; ou melhor: da casa como um modelo para a sociedade) e o seu lado “moderno” (representado por um conjunto de leis que deveriam tornar o país uma sociedade contemporânea).

Em outras palavras, estou dizendo que essas interpretações dualísticas do Brasil — família ou econo-

mia; costumes ou classes sociais — talvez não tenham sido capazes de englobar o objeto que pretendiam estudar. No fundo elas estão todas coladas à própria sociedade que visam desvendar. Não a ultrapassam, não a enquadram, não podem vê-la, portanto, de modo totalizado. Por quê? Porque não conseguiram sair de certos espaços da sociedade e, sobretudo, não descobriram que, no Brasil, mais importante do que os elementos em oposição, é a sua conexão, a sua relação, os elos que conjugam os seus elementos. É minha tese, então, que foram poucos os que viram a possibilidade de juntar a família com a classe social, a religiosidade popular com a economia capitalista, as lealdades aos amigos com a lealdade ideológica. Descobrir essas conexões é ter que estudar a sociedade brasileira de modo aberto, sendo capaz de captá-la em seu movimento. E o seu movimento é sempre no sentido da relação e da conexão. Daí eu estar me referindo ao Brasil nos ensaios deste livro como uma *sociedade relacional*. Isto é, um sistema onde a conjugação tem razões que os termos que ela relaciona podem perfeitamente ignorar. Para mim, é básico estudar aquele “&” que liga a casa-grande com a senzala e aquele suposto espaço vazio, terrível e medonho que relaciona dominantes e dominados. Não se trata de uma “dialética”, palavra mágica que serve como pau pra toda obra em todas as sociologias, mas de assumir decididamente uma atitude mais sociológica. E fazer isso é ter que finalmente descobrir que existem sociedades onde os indivíduos são fundamentalmente sujeitos onde as relações é que são valorizadas e, assim sendo, podem ser sujeitos importantes no desenrolar dos seus processos sociais. Digo, então, que o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo que está “entre” as coisas. Seria a partir dos conectivos e das conjun-

ções que nós poderíamos ver melhor as oposições, sem desmanchá-las, minimizá-las ou simplesmente torná-las como irreduzíveis. Afirmo, posto que isso é um ensinamento básico da antropologia social que pratico, que o estilo brasileiro se define a partir de um “&”, um elo que permite balizar duas entidades e que, simultaneamente, inventa o seu próprio espaço. Vislumbrando a relação como um valor e como uma positividade, pode-se enxergar muito melhor a natureza da própria oposição. Como naqueles versos de Sá de Miranda, tão bem lembrados por Sérgio Buarque de Holanda no seu clássico *Raízes do Brasil*, onde uma interpretação que apóia a importância das relações é apresentada:

“Pouco por força podemos,
isso que é, por saber veio,
todo o mal jaz nos extremos,
o bem todo jaz no meio”.

A intenção intelectual, portanto, longe de esvaziar maliciosamente as contradições, quer — ao contrário — revelar a sua natureza mais profunda, explicitando melhor o estilo com que a cultura lida com cada uma delas! E assim fazendo acabamos por descobrir esta arte tão brasileira de constituir triângulos, fazendo, como revela a poesia citada, sempre de dois, três! Deus é brasileiro, conforme sabemos todos, não porque com Ele (e com o Brasil) tudo poderá sempre dar certo; mas sobretudo porque Ele é feito — como nós — de três pessoas ou espaços distintos e absolutamente complementares. O Pai é a rua, o Estado e o universo implacável das leis impessoais. O Filho é a casa com suas relações calorosas, sua humanidade e seu sentido da pessoa feita de carne e osso. E, finalmente, o Espírito Santo é a relação entre os dois,

o "outro lado" do mistério. A virtude que fica no meio — em cima de um muro!

É seguro que eu não "resolvi" o mistério da Santíssima Trindade, mas é muito provável que toquei num ponto importante, porque a fascinação com um Deus múltiplo e complementar é algo corrente também fora do catolicismo romano, onde entidades diferenciadas e atuantes em cada esfera da vida são o foco de toda a gama das religiosidades chamadas "populares". A coerência do sistema, parece, ultrapassa em muito a nossa vã sociologia.

Mas se as questões de teologia não podem ser aqui adequadamente abordadas, nem seus mistérios resolvidos, estou muito certo de que apresentei o drama de Jorge Amado, dona Flor e seus dois maridos, de modo a desmontá-lo suficientemente. É que, nessa história, examino um triângulo profundamente brasileiro, buscando revelar como é que mito e realidade são, na sua lógica mais profunda, uma mesma coisa. Assim, tanto na morte quanto no amor, estamos sempre centrados em relações que permanecem e dão ao que chamamos de "vida" o seu sabor singular e brasileiro. Digo, pois, tanto no ensaio sobre a mulher, quanto no estudo sobre a morte, que — no Brasil — o problema não é certamente o amor ou a morte, mas o ser amado e o morto. A relação que fica sem pessoa física para atuar concretamente e que, por causa disso mesmo, passa a se manifestar como uma fantasma. Não foi assim que aconteceu com Vadinho e dona Flor? E não é assim que ocorre com as rossas perdidas mais queridas e irremediáveis?

Dito tudo isso, creio poder encaminhar o leitor-visitante para dentro desta casa. Que ele — entre nos quartos e percorra os corredores. Que visite as varandas e veja a paisagem de alguma janela. Que fique realmente à vontade e possa sentar-se numa

boa e confortável poltrona. Do seu lado estarei sempre atento com um cafezinho, uma água gelada, um refrigerante, uma explicação. Mas como a casa é minha, tenho meus limites e meus segredos. Há coisas que não posso ver e há momentos de desamparo e de insegurança criados pela própria arquitetura da casa. Mas pode estar seguro o meu leitor-visitante que fiz o que pude e tentei até mesmo lhe indicar o caminho do quintal e da cozinha.

Mas se mesmo assim tudo lhe for desagradável, se considerar a casa muito mal construída, se o café estiver frio e fraco e a cerveja muito quente, se tudo — enfim — lhe parecer errado ou ruim, então eu só lhe peço que se lembre de uma coisa: a casa, afinal de contas, é brasileira. Nela, se há regras para o anfitrião, há também normas para a visita. E que até mesmo quando não se gosta, se pode dizer isso educada e generosamente.

Rique à vontade...

Roberto DaMatta
Jardim Ubá — janeiro/fevereiro de 1985

P.S.: Na construção desta "morada", fui ajudado pela leitura interessada e crítica de Walter Sinder e pelo encorajamento amigo de Isidoro Alves, Marco Antonio da Silva Mello e Arno Vogel. Lívia Neves de Holanda Barbosa e Conrad Kottak foram também interlocutores importantes. Celeste, minha mulher, aqueceu minha casa quando da elaboração deste livro. Sem ela eu seria provavelmente um engenheiro sem obras. Maria Imaculada C. Leite datilografou os originais com atenção e profissionalismo. A todos sou imensamente grato pela confiança e pelo companheirismo que nos fez dividir as idéias e compartilhar as dúvidas. O Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia (CNPq) e a Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), através do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, foram instrumentais nas pesquisas que acabaram neste livro. Sou, como sempre, agradecido a este apoio decisivo dado ao meu trabalho.

Se esta nota é uma espécie de porão, não posso deixar de acentuar que todos os erros e exageros são, é claro, exclusivamente meus.

Espaço

Casa, rua e outro mundo:
o caso do Brasil*

O espaço é como o ar que se respira. Sabemos que sem ar morremos, mas não vemos nem sentimos a atmosfera que nos nutre de força e vida. Para sentir o ar é preciso situar-se, meter-se numa certa perspectiva. No avião sabemos que o ar existe não só como coisa inefável, mas como força e densidade, já que é ele quem sustenta o aeroplano de várias toneladas que nos conduz em viagem rápida para onde desejamos.

Do mesmo modo, para que se possa "ver" e "sentir" o espaço, torna-se necessário situar-se. Nós, antropólogos sociais, que sistematicamente estudamos sociedades diferentes, fazemos isso quando viajamos. Em contato com sistemas sociais diferentes, to-

*Uma versão preliminar deste trabalho foi publicada na *Revista do Patri-
mônio Histórico e Artístico Nacional*, n.º 19, 1984. Sou grato a João
Lette, editor da revista, e a Lélia Coelho Frota pelo convite que me
levou a escrever este ensaio.

manos consciência de modalidades de ordenação espacial diversas que surgem aos nossos sentidos de modo insólito, apresentando problemas sérios de orientação. No Cairo, uma vez, fiquei perdido, pois as ruas não seguíam o mesmo padrão que estamos habituados no Ocidente. E foi curioso e intrigante descobrir em Tróquio que as casas têm um sistema de enderego pessoalizado e não impessoal como o nosso. Tudo muito parecido com as cidades brasileiras do interior onde, não obstante cada casa ter um número e cada rua um nome, as pessoas informam ao estrangeiro a posição das moradas de modo pessoalizado e até mesmo íntimo: "A casa do Seu Chico fica ali *em cima*... do lado da mangueira... é uma casa com cadeiras de lona na varanda... tem janelas verdes e telhado bem velho... fica logo depois do armazém do Seu Ribeiro..." Aqui, como vemos, o espaço se confunde com a própria ordem social de modo que, sem entender a sociedade com suas redes de relações sociais e valores, não se pode interpretar como o espaço é concebido. Aliás, nesses sistemas, pode-se dizer que o espaço não existe como uma dimensão social independente e individualizada, estando sempre misturado, interligado ou "embebido" — como diria Karl Polanyi — em outros valores que servem para a orientação geral. No exemplo, sublinhei a expressão "em cima" para revelar precisamente esse aspecto, dado que a sinalização tão banalizada no universo social brasileiro do "em cima" e do "em baixo" nada tem a ver com altitudes topograficamente assinaladas, mas exprime regiões sociais convencionais e locais. Às vezes querem indicar antiguidade (a parte mais velha da cidade fica mais "em cima"), noutras casos pretendem sugerir segmentação social e económica: quem mora ou trabalha "em baixo" é mais pobre e tem menos prestígio social e recursos

económicos. Tal era o caso da cidade de Salvador no período colonial, quando a chamada "cidade baixa", no dizer de um historiador do período, "era dominada pelo comércio e não pela religião" (dominante, junto com os edifícios públicos mais importantes, na "cidade alta"). "No cais — continua ele dando razão aos nossos argumentos —, marinheiros, escravos e estivadores exerciam o controle e a área muito provavelmente fértilhava com a mesma bulha que lá se encontra hoje em dia" (Cf. Schwartz, 1979: 85). Do mesmo modo e pela mesma sorte de lógica social, são muitas as cidades brasileiras que possuem a sua "rua Direita" mas que jamais terão, penso eu, uma "rua Esquerda"! Foi assim no caso do Rio de Janeiro, que além de ter a sua certíssima rua Direita, realmente localizada à direita do largo do Paço, possuía também as suas ruas dos Pescadores, Alfândega, Quitanda (onde havia comércio de fazenda), Ourives — dominada por joalheiros e artífices de metais raros — e muitas outras, que denunciavam com seus nomes as atividades que nelas se desenvolviam. Daniel P. Kidder, missionário norte-americano que aqui residiu entre 1837 e 1840, escreveu uma viva e sensível descrição das ruas e do seu "movimento" do Rio de Janeiro, não deixando de ressaltar no seu relato alguma surpresa pelos seus estranhos nomes e sua notável, diria eu, metonímia ou unidade de continente e conteúdo. Ora, tudo isso contrasta claramente com o modo de assinalar posições das cidades norte-americanas, onde as coordenadas de indicação são positivamente geométricas, decididamente topográficas e, por causa disso mesmo, pretendem-se estar classificadas por um código muito mais universal e racional. Assim, as cidades dos Estados Unidos se orientam muito mais em termos de pontos cardiais — Norte/Sul; Leste/Oeste — e de um sistema numeral para ruas e aveni-

das, do que por qualquer acidente geográfico, ou qualquer episódio histórico, ou — ainda — alguma característica social e/ou política. Nova Iorque, conforme todos sabemos, é o exemplo mais bem-acabado disso que é, porém, comum a todos os Estados Unidos. Se lá então é mais difícil para um brasileiro navegar socialmente nas cidades e estradas, é simplesmente porque ele (ou ela) não está habituado a uma forma de denotar o espaço onde a forma de notação surge de modo muito mais individualizado, quantificado e impessoalizado. Pela mesma razão, é muito mais comum o uso de mapas para a orientação nos Estados Unidos, mesmo para velhos habitantes de algumas grandes cidades; ao passo que, entre nós, a orientação é geralmente feita dentro de um espaço “embebido” socialmente. Nas cidades brasileiras, a demarcação espacial (e social) se faz sempre no sentido de uma graduação ou hierarquia entre centro e periferia, dentro e fora. Para verificar isso, basta conferir a expressão brasileira “centro da cidade”, e também a concepção altamente negativa do espaço *sub-urbano* — *suburbano* —, novamente em contraste com os Estados Unidos. Se não fosse muita ousadia, poder-se-ia sugerir que a ausência de uma ocupação sistemática dos morros e elevações pelos segmentos dominantes teria alguma relação com essa obsessão pelo “centro”. Pois como seria possível montar a equação brasileira: centro = dentro = superioridade social, se o morro isola e pode apontar para a periferia e para a individualização? De qualquer modo, a especulação pode ser interessante e nos remete a diferentes formas de concepção do espaço que o estudo comparativo ajuda a descobrir.

Mas como o espaço se manifesta em diferentes sociedades?
É bom começar com uma observação que já fiz

alhores (Cf. DaMatta, 1979, 1982, 1983), quando insistia que a sociedade brasileira se singularizava pelo fato de ter muitos espaços e muitas temporalidades que conviviam simultaneamente. Mas como podemos descobrir isso? A questão é aparentemente banal. Afinal de contas, o espaço é demarcado quando alguém estabelece fronteiras, separando um pedaço de chão do outro. Mas nada pode ser tão simples assim, porque é preciso explicar de que modo as separações são feitas e como são legitimadas e aceitas pela comunidade como um todo. Não posso entrar aqui na discussão da propriedade privada e suas origens, tópico que faria o deleite dos evolucionistas antigos e contemporâneos, mas posso dizer que tanto o tempo (ou a temporalidade) quanto o espaço são invenções sociais. Não existe uma medida orgânica, natural ou fisiológica de uma categoria de pensamento e ação tão complexa quanto o espaço, do mesmo modo que não há um órgão do corpo para medir o tempo. Ambas as categorias são fundamentais e houve e ainda há quem argumente que são inatas justamente porque têm um processo de construção social complexo que desafia as melhores mentes dos mais fins filósofos e pensadores. Dentre eles, destaco a obra de Thomas Mann e, nela, o seu esplendoroso e profundo *Montanha mágica*, uma obra repleta de compaixão pelos homens, justamente talvez porque se tenha realizado uma reflexão devida e justa do tempo (e do espaço) como categorias básicas do espírito humano. O fato é que tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens. Sobre tudo o tempo que é e simultaneamente *passa*, contínuo e em nossa sensibilidade e, ao mesmo tempo, obediendo a sua elaboração sociológica. Por tudo isso, não há sistema social onde não exista uma noção de tempo e outra de espaço. É mais: em muitas socie-

dades, os dois conceitos se confundem e operam dentro de uma graduação complexa. É o caso do sistema social dos nuer, um grupo tribal do Sudão, estudado por Evans-Pritchard (Cf. Evans-Pritchard, 1978). Nessa sociedade, o tempo é calibrado por condições ecológicas (o ritmo do dia e da noite, as estações do ano), mas é também referido a aspectos singulares da vida social nuer como as classes de idade. Assim, do mesmo modo que ocorre entre os apinayé do Brasil Central, grupo tribal que eu mesmo estudei e pesquisei (Cf. DaMatta, 1976), a organização de grupos de idades ajuda a sublinhar etapas de tempo pela referência a uma formalização que é típica dessas sociedades e, obviamente, não depende de nenhuma característica do ambiente natural. Os apinayé — como os nuer — marcam uma duração ou um evento do passado fazendo referência a um parente mais velho; como, por exemplo: "isso aconteceu no tempo em que meu Gei (avô) era moço..."

Além disso, os nuer assinalam o tempo por meio de certas atividades. Mas ele jamais é individualizado como algo concreto, conforme acontece conosco. É Evans-Pritchard quem diz: "os nuer não possuem uma expressão equivalente ao 'tempo' de nossa língua e portanto, não podem, como nós podemos, falar do tempo como se ele fosse algo concreto, que passa, pode ser perdido, pode ser economizado, e assim por diante. Não creio — continua Evans-Pritchard — que eles jamais tenham a mesma sensação de lutar contra o tempo ou de terem de coordenar as atividades com uma passagem abstrata do tempo, porque seus pontos de referência são principalmente as próprias atividades sociais, que, em geral, têm o caráter de lazer". E conclui Evans-Pritchard, ironicamente: "os nuer têm sorte" (Cf. Evans-Pritchard, 1978: 116). Não seria preciso insistir que as unidades de tempo só podem

ser visíveis como tal na medida em que estão ligadas a alguma atividade socialmente bem marcada. É precisamente isso que o caso nuer nos ensina. Mas o ponto que desejo demonstrar é o seguinte: as atividades que demarcam o tempo, ou ajudam a construí-lo provendo uma base para a noção de duração diferenciada e de passagem, são as atividades que ocorrem sempre em espaços distintos uns em relação aos outros. Há um sistema de contraste ou de oposição no espaço, ou melhor, na constituição do espaço como coisa concreta e visível; assim como há atividades igualmente distintas. Assim, o ano nuer se divide em dois grandes períodos que correspondem à cheia dos rios e à sua vazante, mas que são vividos, respectivamente, em aldeias e em acampamentos. O tempo, então, corresponde a um espaço evidentemente oscilante que contrasta entre períodos de vida social num ambiente compacto (as aldeias) e disperso (os acampamentos). De modo significativo para o que vou sugerir mais adiante ao analisar o espaço em nossa sociedade, o sistema ritual nuer realiza casamentos, iniciações, festas mortuárias e outros cerimoniais, justamente no período *entre* esses dois momentos, como que ligando dois espaços e atividades que certamente salientam a apreciação de duas durações diferenciadas.

Tudo isso indica que não se pode, de fato, falar de espaço sem falar de tempo — o que nos leva a acentuar novamente que deve ser somente no sistema ocidental anglo-saxão, onde o capitalismo passou a ser o sistema econômico dominante com todas as consequências que estamos lentamente descobrindo com mais profundidade, que tempo e espaço se apresentam de modo mais individualizado, "desembelados" do sistema de ação social e encapsulados num sistema homogêneo e hegemônico de duração, de medida e

até mesmo de percepção e relacionamento. Quer dizer: é possível que seja somente nos países ocidentais, que realizaram a "revolução puritana" ou protestante e adotaram integralmente o capitalismo com sua lógica cultural, que o tempo e o espaço tenham medidas únicas, coordenadas num sistema também oficial e universal de medidas, fazendo parte de uma ideologia igualmente dominante. Nessas sociedades, conforme revela — entre outros — E. P. Thompson, o tempo foi notavelmente disciplinado e universalizado, a ponto de poder ser medido de modo diferenciado pelo patrão (que o compra) e pelo operário (que o vende). Tempo é realmente dinheiro num sistema que acabou por individualizar tudo tornando hegemônica a sua concepção como uma forma quantificável de "coisa" social ou bem de consumo que, nestas civilizações, pode ser *sempre* e a *todo o momento* comprado e vendido (Cf. Thompson, 1965). Mas nem sempre isso funcionou deste modo. O próprio Thompson revela como as concepções de tempo eram diferenciadas e como o tempo era medido por preces ou por atos naturais. Assim, no Chile do século XVII, o tempo de um terremoto foi medido com precisão: ele teve a duração de dois credos! E na Inglaterra, antes da "revolução individualista e puritana" tomar corpo e ganhar hegemonia, o tempo podia ser medido como o "tempo de um Padre-Nosso" e até mesmo como o "tempo de uma mijada" que, no comentário de Thompson, seria de "algum modo uma medida arbitrária" (Cf. Thompson, 1965: 58). Para nós, conforme desejo demonstrar mais adiante, coexistem formas paralelas de tempo (como também de espaço). É um trabalho que considero importante, realizado nesta linha por Lívia Neves de Holanda Barbosa, revela como, no caso brasileiro, os dias da semana são marcados por concepções diferenciadas e complementares

de tempo. Sábados e domingos são tempos muito mais internos, da casa e da família, ao passo que os "dias comuns da semana" são vividos como tempos externos, marcados pelo trabalho — e isso é muito importante sobretudo para o universo feminino (Cf. Barbosa, 1984). Repito, pois esse ponto será retomado mais adiante, que isso é muito diferente de um sistema onde as temporalidades tendem a ser todas ordenadas pelos mesmos eixos de classificação, sistemas onde o relógio tende a dominar todos os tempos...

Mas o fato é que tempo e espaço precisam, para serem concretizados e sentidos como "coisas", de um sistema de contrastes. Cada sociedade tem uma gramática de espaços e temporalidades para poder existir enquanto um todo articulado e isso depende fundamentalmente de atividades que se ordenem também em oposições diferenciadas, permitindo lembranças ou memórias diferentes em qualidade, sensibilidade e forma de organização. É bem diferente uma memória de uma prova final de português, quando se lutava contra as questões e contra o relógio implacável que marcava o momento e, também, a nossa ignorância e angústia; de uma lembrança do primeiro beijo ou da primeira dança, quando se deseja — justamente pelo uso muito diferenciado da memória — reter o tempo e torná-lo algo perpétuo, controlado, capaz de voltar todas as vezes que é invocado. Assim é que cada sociedade ordena aquele conjunto de vivências que é socialmente provado e deve ser sempre lembrado como parte e parcela do seu patrimônio — como os mitos e narrativas —, daquelas experiências que não devem ser acionadas pela memória, mas que evidentemente coexistem com as outras de modo implícito, oculto, inconscientemente, exercendo também uma forma complexa de pressão sobre todo o sistema cultural. Daí podermos falar de coisas que

foram tão ruins que nós "não gostamos nem de nos lembrar delas"; e — de modo inverso — de coisas que amamos recordar e que, no caso específico de Portugal e do Brasil, "deixaram saudade!" É evidente que não se pode entrar aqui numa sociologia da saudade que seria, rigorosamente, uma sociologia da memória e da recordação; daqueles fatos que poderiam ou não ter reversibilidade e engendrar processos de devoção e de encantamento porque foram positivos para as instituições e para a sociedade como uma totalidade viva e sensível. Mas pode-se adiantar que uma tal investigação está em progresso e que ela nos remete, diretamente, a essas questões de espaços diferenciados, de medidas de temporalidade complementares e opostas, e — como consequência — a um sistema de lembranças diferentes.

Não há dúvidas de que é isso que inventa o tempo e o espaço como categorias sociológicas e não mais como conceitos filosóficos dotados de conteúdo homogêneo e único. No caso do tempo, o contraste mais abrangente talvez seja o que pode ser estabelecido entre as rotinas diárias e as situações extraordinárias, anômalas ou fora do comum, mas que são socialmente programadas e inventadas pela própria sociedade. Estas situações se definem pelo que usualmente chamamos de festas, cerimoniais, rituais, solenidades...

Nessas ocasiões há não só uma mudança no modo de conceber a medir a duração, como também se faz uma modificação concomitante no espaço. Realmente, se o tempo ordinário e rotineiro é medido por meio de dias, horas e minutos — a precisão destas unidades sendo mais do que suficiente para a convivência do dia-a-dia na maioria da profissões e rotinas —, num espetáculo esportivo são apenas os segundos que podem contar sendo então unidades absolutas.

mente determinativas para o desenrolar e o resultado do cerimonial. Vejam o que ocorre numa corrida de 100 metros rasos... Do mesmo modo, num *show* de cinema ou de teatro, as unidades de medidas são emocionais. O tempo medido e quantificado é substituído por uma duração vivida e concebida como emocional. Não se fala mais em horas ou minutos, mas naquele momento que as lágrimas produziram o silêncio e os suspiros mediram a grande cena final... Já nos grandes festivais populares, os dias é que podem ser as unidades de duração mais significativas. A idéia de tempo muda e, com ela, há uma notável variação de suas unidades. O que revela a sua natureza social e, ainda, a sua capacidade de variação. Mesmo num sistema imbuído de um tempo altamente hegemônico, unidades de duração infável podem ganhar uma importância primordial.

Mas isso não é tudo, pois tais mudanças certamente correspondem a uma dinâmica dos grupos sociais que estão implicados em cada forma de temporalidade. Pode-se até mesmo dizer que a temporalidades e a "espacialidades" diversas corresponde a atuação de unidades sociais diferentes e até mesmo opostas. Assim, o tempo ordinário do trabalho é marcado pela família e pelas rotinas da manutenção do corpo: cozinhar, dormir, reproduzir-se, sustentar níveis de satisfação mínimos com a comunidade em geral, com o grupo primário e com o indivíduo em particular. Mas o momento ritual exige a transformação da família ou até mesmo a sua substituição por um outro grupo da mesma sociedade. Desse modo, a família pode ser a unidade mais importante e o sujeito da maioria dos processos sociais básicos de um sistema, mas uma vez que as rotinas diárias venham a ser modificadas — e é precisamente isso que realiza a ação ritual — ela pode ser substituída por um partido ou institui-

ção política, se a cerimônia é cívico-política: por um clube, se o cerimonial é esportivo; por uma associação voluntária, presa a um espaço básico da cidade (como o seu sistema de bairros), se o ritual é uma festa popular como o carnaval. Do mesmo modo, existem variações em termos de sujeitos ou focos do ritual. O mundo diário pode marcar a mulher como o centro de todas as rotinas familiares, mas os ritos políticos do poder ressaltam apenas os homens; a vida diária centra a vida da casa nos adultos, mas num cerimonial como o do Natal as crianças adquirem uma importância extraordinária; as regras normais de dominação e trabalho certificam-se da manutenção da hierarquia e das fronteiras rígidas entre as pessoas que representam essas posições no desenrolar da vida comum, mas no "entrudo" e no carnaval essa posições podem perfeitamente se inverter. Além disso, tudo pode mudar de figura se o foco do ritual é uma pessoa altamente individualizada — conforme acontece em festas de aniversário e ritos funerários — ou é uma relação como ocorre nos casamentos e nos batizados.

Um conto extraordinariamente imaginativo de Edgar Allan Poe, intitulado "O diabo no campanário", escrito em 1839, parece captar tal processo de reorientação ou recombinação das unidades sociais em relação efetiva com a ordenação do espaço e do tempo de modo notável. Trata-se da história de uma pequena comunidade cujas unidades sociais eram exatamente iguais e cuja forma, circular em sua disposição espacial, era idêntica à de um grande relógio. Tal como uma máquina perfeita de medir o tempo, então, estava organizado esse burgo onde todos eram iguais e todos realizavam sincronizadamente as mesmas coisas nos mesmos momentos. Não podia haver maior paz, nem maior ausência de conflito e de tempo diferenciado. Estamos diante de uma sociedade sem

tempo e sem variações: uma utopia no melhor sentido que se pode emprestar a esse termo, sobretudo se considerarmos os processos descritos aqui. De fato, no conto de Poe, a sociedade só tem rotinas e, por causa disso mesmo, ela não pode ter consciência de si mesma vista de um outro plano ou perspectiva, uma visão que é dada por grupos sociais e espaços diferenciados. Mas, se tudo corria assim, um dia um demônio entra no burgo e penetra no seu campanário, onde um grande relógio central comanda todas as atividades de todos os seus habitantes. Tal diabo, vindo de fora, adianta o grande relógio da comunidade e faz com que as perspectivas de cada burguês tornem-se diferenciadas. Agora, já não se sabe mais se é hora de dormir ou comer, plantar ou colher, sujar ou limpar. Cada pessoa pensa de modo diferente. O burgo é desencantado e começa a viver — conforme insinua numa interpretação feita em 1973 (Cf. DaMatta, 1973: Cap. 3) — historicamente. Foi-se o bom tempo em que tudo transcorria sem conflitos e sem humanidade...

Mas, devo salientar, a história somente faz viver essa comunidade utópica porque o diabo no campanário engendra com sua ação a possibilidade de cada burguês desenvolver sua perspectiva diferenciada das coisas, das atividades que perfazem as rotinas diárias e, naturalmente, do espaço... De uma vida orientada coletivamente, agora se vive por lá, conforme nos diz ironicamente Poe, em plena confusão, quer dizer, de modo muito mais individualizado. O burgo está agora de acordo com o nosso sistema, onde o indivíduo é o foco da maioria das ações da vida cotidiana e todos os espaços são marcados individualizadamente.

De fato, vale lembrar que, nas rotinas de sociedades assim constituídas, tudo é individual: cadeiras

para o cinema e o teatro, ônibus, avião e locais de refeição. As cabines telefônicas também são individuais, bem como a maioria dos aparelhos domésticos de mesa. Mas é importante constatar como o momento extraordinário nos transforma em seres exemplarmente coletivos: ou somos dupla ou somos tripla, partido, público, multidão. São essas possibilidades de transformação que criam focos diferenciados, fazendo com que se possa viver como algo novo, excitante ou rotineiro, as diversas situações sociais. São elas também que inventam as modificações sociais que chamamos de "rituais" ou "extraordinárias" e se constituem, às vezes, nos pólos privilegiados de mudanças sociais duradouras e historicamente importantes. Normamente, como estou querendo revelar aqui, tais transformações são reversíveis e portanto controladas por gramáticas culturais rígidas. Sabemos quando é que vamos festejar a Queda da Bastilha, e a Nau Catarineta. E sabemos também quais são os grupos sociais que irão constituir o ponto central de cada uma destas festas. Mas, quando há um evento em que não temos mais esse controle, então podemos dizer que estamos diante do novo ou da situação que pode desencadear um processo histórico inovador.

É porque vivemos de fato *entre* e *na passagem* de um grupo social para outro que podemos sentir o tempo como algo concreto e a transformação do espaço como um elemento socialmente importante. Assim, sabemos que as rotinas diárias preservam o tempo na sua duração "normal", ao passo que nas festas o tempo pode ser acelerado ou vivido como tal. Por que tal experiência é possível? Ora, ela se faz porque, nas rotinas, espaços específicos estão equacionados socialmente a atividades específicas. Não dormimos na rua, não fazemos amor nas varan-

das, não comemos com comensais desconhecidos, não ficamos nus em público, não rezamos fora das igrejas, etc... Os exemplos, conforme sabe o leitor, são legião. Ora, a festa promove precisamente os deslocamentos destas atividades dos seus, digamos, "espaços normais". Isso, então, permite a sensação de um tempo louco, notavelmente lento ou, como ocorre com o nosso carnaval, uma temporalidade acelerada, vibrante e invertida. Se no cotidiano eu vivo uma ordem que me diz: conheço as pessoas na porta; vou para uma sala de jantar, onde comemos, e depois vou para um quarto dormir. Numa festa, todas essas ações (e muitas outras) podem acontecer simultaneamente, sem haver uma separação entre elas e os espaços onde normalmente ocorrem. Num baile de carnaval, por exemplo, posso acelerar o tempo de modo radical, "namorando", "noivando", "casando" e "divorciando-me" de uma pessoa, tudo isso no mesmo espaço de algumas poucas horas em que a festa transcorre. Do mesmo modo e pela mesma lógica, os rituais permitem a sensação de uma "volta" do tempo, porque eles prescrevem com nitidez e obsessão um lugar para cada coisa e uma coisa para cada lugar. Num aniversário, então, o tempo fica congelado: apesar de todas as mudanças por que o mundo está passando, sabemos que — se é um aniversário — vamos encontrar comidas e doces, bebidas e refrigerantes, sorrisos abertos de recepção, roupas bem cuidadas, casa arrumada, e alarido; além de um bolo com velas e de um conjunto de ações que objetivam confirmar aquela situação como "uma festa de aniversário". Se isso não ocorrer numa certa ordem, então pode ser tudo, menos aniversário. Não é assim, precisamente, que comentamos essas festas?

Pois bem, é isso que permite controlar o tempo. É isso também que permite equilibrar o espaço, fazem-

do com que o mundo se torne menos indiferente e totalmente significativo posto que ordenado por suas relações com os grupos que se combinam e se reformulam, na complexa lógica social que cada sociedade ordena para si e para os seus membros.

No mundo ocidental e nas sociedades onde o capitalismo e o protestantismo se estabeleceram integral e dominantemente, o movimento mais freqüente é aquele que mencionei linhas atrás: do individual para o coletivo. É precisamente isso que cria o movimento extraordinário, a situação mágica onde tudo pode ocorrer. Nas sociedades tribais, entretanto, nos sistemas tradicionais e semitradicionais, onde o indivíduo é muito menos visível e a relação, o par, a família, o grupo e o parentesco é que são os sujeitos das rotinas sociais mais importantes, é o estado individual que engendra essas fases fora do comum. Assim, para nós, modernos, que vivemos em sociedade onde a parte (o indivíduo) é mais importante que o todo (a sociedade), o problema estaria sempre no coletivo e na multidão, esses "estados" que seriam o inverso do indivíduo que o sistema consagra como normal e ideal. Para os sistemas tradicionais, porém, esses sistemas onde o coletivo é mais importante que o individual, o problema seria muito mais os estados de individualização, que o sistema não consagra como normais ou rotineiros. Para cada um desses "estados", porém, há tempos e espaços correspondentes. Vejamos as formas espaciais que são mais correntes entre nós.

Não é preciso especular muito para descobrir que temos espaços concebidos como eternos e espaços transitórios, espaços legais e espaços mágicos, espaços individualizados e espaços coletivos. Tudo o que diz respeito ao poder político é, na nossa sociedade, considerado como duradouro ou eterno e marcado pelos monumentos e palácios. O poder como ordenador supremo de um mundo penetrado por todo o tipo de conflito situa-se naqueles espaços de confluência do tempo e de unidades sociais contraditórias ou problemáticas. Assim, nas cidades ocidentais, as praças e adros (que configuram espaços abertos e necessariamente públicos) servem de foco para a relação estrutural entre o indivíduo (o líder, o santo, o messias, o chefe da igreja ou do governo) e o "povo", a "massa", a coletividade que lhe é oposta e o complementa. Servem também como ponto de encontro entre alguém que interpreta (ou inventa) uma mensagem e a multidão que a recebe e cristaliza num drama que sugere ser a sociedade algo inventado pelo indivíduo que, nestes momentos, passa sua verdade para a massa. Tais zonas também assumem a mediação de territorialidades diferenciadas e certamente problemáticas, pois uma coisa é o tempo da pessoa e da biografia individual com sua fragilidade e contudente finitude; outra coisa, porém, é o mistério da história e da continuidade da sociedade que, conforme nos disse sabiamente Durkheim, existe antes de nós e continuará existindo depois...

Pois bem, esses espaços são marcados por monumentos cuja função seria a de estabelecer em pedra, bronze, aço, concreto ou tijolo — algum material supostamente imperecível — essa aliança entre o intérprete e a massa, o líder e o povo, já que a rigor os dois são complementares e ambos sujeitos a determinações maiores que vêm do passado e do sistema

de valores que opera por inércia e inconscientemente. Não é, pois, por mero acaso que sinalizamos os espaços urbanos que se pretendem eternos com palácios e igrejas, mercados e quartéis; ou seja, tudo aquilo que representa a possibilidade de emoldurar a vida social num sistema fixo de valores e de poder. Nas nossas cidades, então, e agora quero me referir especialmente às cidades ibéricas e brasileiras, a praça abre um território especial, uma região teoricamente do "povo". Uma espécie de sala de visitas coletiva, onde se situam em nichos especiais o poder de Deus, cristalizado na Igreja matriz (ou igreja central, frequentemente a primeira a ser fundada naquele local e que deu origem à cidade), e o poder do Estado, manifesto no palácio do governo. Vale observar que algumas cidades brasileiras cresceram assim, como um monumento à vontade do colonizador e só mais raramente como uma decorrência direta de trocas comerciais, como foi o caso de muitas cidades da Europa Ocidental, na demonstração clássica de Max Weber (Cf. Weber, 1958: 80 ss; veja também, para considerações importantes sobre as cidades espanholas e portuguesas, Sérgio Buarque de Holanda, 1973: 62 ss; e, naturalmente, Richard M. Morse, 1970: 7-24). A relação entre cidade, mercado e comércio parece ter igualmente marcado o caso americano. Basta lembrar que o centro de Nova Iorque foi e ainda é de certo modo Wall Street, zona de comércio, porto e bolsa de valores; ao passo que o Rio de Janeiro, Recife e Bahia cresceram — como Brasília — em volta do Largo do Fago, tal como Lisboa, naquela junção tipicamente ibérica entre fidalguia altamente irmanada com as atividades comerciais, tudo isso orquestrado por um poderoso e onipresente estamento tecnoburocrático, os "donos do poder", na expressão consagrada de Faoro (Cf. Faoro, 1975); os famosos "letra-

dos", na demonstração esclarecedora de Stuart Schwartz (Cf. Schwartz, 1979); e de Magalhães Godinho (Cf. Godinho, 1977: 43).

Mas nossos espaços nem sempre são marcados pela eternidade. Há também espaços transitórios e problemáticos que recebem um tratamento muito diferente. Assim, tudo o que está relacionado ao paradoxo, ao conflito ou à contradição — como as regiões pobres ou de meretrício — ficam num espaço singular. Geralmente são regiões periféricas ou escondidas por tapumes. Jamais são concebidas como espaços permanentes ou estruturalmente complementares às áreas mais nobres da mesma cidade, mas são sempre vistos como locais de transição: "zonas", "brejos", "mangues" e "alagados". Locais liminares, onde a presença conjunta da terra e da água marca um espaço físico confuso e necessariamente ambíguo.

Mas esses espaços eternos e essas "zonas" problemáticas fazem parte de uma estrutura social que necessariamente inclui espaços e temporalidades permanentes que operam em todos os níveis da sociedade. No caso da sociedade brasileira, que espaços são esses que permitem a atualização da própria vida social?

Tenho tentado revelar que, no caso da sociedade brasileira, o que se percebe muitas vezes como mudança ou diferença é apenas um pedaço de um sistema diferenciado, uma constelação sociológica com pelo menos três perspectivas complementares entre si.