



A VIAGEM DE LÉVI-STRAUSS AOS TRÓPICOS

DEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL 1979-1981

(CULTURA *VERSUS* ARTE)



MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES



Ministro de Estado Embaixador Celso Amorim

Secretário-Geral Embaixador Samuel Pinheiro Guimarães

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO



Presidente Embaixadora Maria Stela Pompeu Brasil Frota

INSTITUTO RIO BRANCO (IRBr)



Diretor Embaixador Fernando Guimarães Reis

A *Fundação Alexandre de Gusmão (Funag)*, instituída em 1971, é uma fundação pública vinculada ao Ministério das Relações Exteriores e tem a finalidade de levar à sociedade civil informações sobre a realidade internacional e sobre aspectos da pauta diplomática brasileira. Sua missão é promover a sensibilização da opinião pública nacional para os temas de relações internacionais e para a política externa brasileira.

Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo, Sala 1
70170-900 Brasília, DF
Telefones: (61) 3411 6033/6034/6847
Fax: (61) 3322 2931, 3322 2188
Site: www.funag.gov.br

O *Instituto Rio Branco (IRBr)*, criado em abril de 1945, é órgão do Ministério das Relações Exteriores (MRE) e tem como finalidade o recrutamento, a formação e o aperfeiçoamento dos diplomatas brasileiros. O IRBr organiza, regularmente, o Concurso de Admissão à Carreira de Diplomata e mantém o Curso de Formação, o Curso de Aperfeiçoamento de Diplomatas (CAD) e o Curso de Altos Estudos (CAE).

Setor de Administração Federal Sul
Quadra 5, Lote 2/3
70170-900 Brasília, DF
Telefones: (61) 3325 7000 /5/6
Site: www.mre.gov.br/irbr



SILVIANO SANTIAGO

A VIAGEM DE
LÉVI-STRAUSS AOS TRÓPICOS

DEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL
1979-1981

(CULTURA *VERSUS* ARTE)

COLEÇÃO RIO BRANCO

INSTITUTO RIO BRANCO
FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO



Copyright © Silvano Santiago

Projeto e foto da capa: João Batista Cruz

Santiago, Silvano.

A Viagem de Lévi-Strauss aos Trópicos / Silvano Santiago. – Brasília : Instituto Rio Branco, Fundação Alexandre de Gusmão, 2005.
80p. (Coleção Rio Branco)

ISBN 85-7631-034-1

1. Lévi-Strauss, Claude. 2. Brasil, viagem e exploração. 3. Geografia do Brasil.
I. Título. II. Série.

CDU: 918.1

Direitos de publicação reservados à

Fundação Alexandre de Gusmão (Funag)
Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo
70170-900 Brasília – DF
Telefones: (61) 3411 6033/6034/6847/6028
Fax: (61) 3322 2931, 3322 2188
Site: www.funag.gov.br
E-mail: publicacoes@funag.gov.br

Impresso no Brasil 2005

Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional
conforme Decreto nº 1.825 de 20.12.1907



SUMÁRIO

A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos	07
Democratização no Brasil – 1979-1981	53
Bibliografia	75





A VIAGEM DE LÉVI-STRAUSS AOS TRÓPICOS*

“Toda etnografia tem uma parte que é filosofia, e grande parte do resto é confissão”.

(CLIFFORD GEERTZ, *The interpretation of cultures*)

Durante o desenrolar dos primeiros capítulos de *Tristes Trópicos*, Claude Lévi-Strauss faz questão de esclarecer ao leitor que a sua viagem ao Brasil e, posteriormente, o seu contato com os índios do país, foram ambos produtos do acaso.¹ Esse mesmo golpe do acaso acabou por transformar num extraordinário etnógrafo o estudante universitário com formação multifacetada em ciências humanas. No próprio cadinho humano em que, na juventude estudantil, se entrecruzaram tão diferentes disciplinas e tantas carreiras liberais em potencial (filosofia, direito, psicanálise, geologia e economia política) é que, inesperadamente, sobressai, se delinea e se diferencia a originalidade de um pensamento e olhar interdisciplinares e, profissionalmente, etnográficos, como ele minuciosamente nos relata no capítulo VI do livro, cujo título, “Como se faz um etnógrafo”, faz alusão ao subtítulo de *Ecce Homo*, de Nietzsche.

* Trata-se da primeira parte do ensaio “A viagem: o etnógrafo e o poeta”. A segunda parte deve tratar da viagem de Antonin Artaud ao México, em 1936.

¹ A figura do *acaso* como modelo gerador da descontinuidade no processo de evolução é constante nos textos de Lévi-Strauss. Leia-se, por exemplo, a tese sobre o nascimento da linguagem fonética na “Introdução à obra de Mauss”: “Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias da sua aparição na escala da vida animal, a linguagem só pode ter nascido de repente. As coisas não podem ter começado a significar progressivamente”. Sobre o “tema do acaso” v. também Jacques Derrida, *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 247-248, *Da Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 176, n. 19.



“O capricho um pouco perverso de Georges Dumas”² – somado a circunstâncias mundanas do meio universitário francês, na época privilegiado fomentador de cultura junto à elite dos países da América Latina, – levou Lévi-Strauss, então jovem professor num liceu da província, a participar da cosmopolita missão universitária francesa, cujo fim era o de desprovincializar a fundação e implantação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo. Na época duas escolas de nível superior nasciam e conviviam no Estado de São Paulo. A Escola livre de Sociologia e Política, criada em 1933 sob os auspícios de um grupo de empresários, professores e jornalistas, e, no contexto da Universidade de São Paulo, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, criada em 1934, durante o governo estadual de Armando de Sales Oliveira e com o apoio do grupo Mesquita (jornal *O Estado de São Paulo*). No manifesto da criação da Escola livre, lê-se: “A primeira [delas] procurou adotar um modelo de ensino e de pesquisa de inspiração norte-americana e a segunda deu preferência aos modelos europeus”. O momento é o da “rotinização do Modernismo”, para usar a expressão de Antonio Candido. Transformava-se “aos poucos em padrão de uma época o que era considerado manifestação de pequenos grupos vanguardeiros. [...] o excepcional se torna usual, tendendo o que era restrito a se ampliar”.³

Lévi-Strauss esclarece: “Minha carreira decidiu-se num domingo do outono de 1934, às nove horas da manhã, com um telefonema. [...] ‘Você continua com vontade de fazer etnografia?’ ‘Sem dúvida!’ ‘Então, apresente sua candidatura para professor de sociologia da Universidade de São Paulo. Os arredores [*faubourgs*] estão repletos de índios, a quem você dedicará os seus fins de semana” (p. 45).

² *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 27. Entre parênteses virá o número da página correspondente à citação.

³ “Prefácio”, in Paulo Duarte, *Mário de Andrade por ele mesmo*. São Paulo: Hucitec, 1985, p. XIV. Para um quadro geral sobre a universidade no Brasil, v. Antônio Paim, *A UDF e a idéia de Universidade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.



A viagem transatlântica, proposta pelo telefonema do porta-voz do professor Georges Dumas, não chegava a desenhar as futuras e sucessivas viagens domésticas do etnógrafo francês pela selva brasileira. Estas serão também produto do acaso. Talvez produto de um outro e duplo capricho perverso, de que Lévi-Straus não se deu conta ao receber o convite para a longa viagem. Na Europa, até os letrados continuavam a ter uma visão distorcida da situação demográfica nas antigas colônias americanas e, no Brasil, os índios não eram mais suburbanos, algumas poucas tribos se encontravam em distantes áreas inexploradas. Para espanto do futuro etnógrafo, são estas as palavras que ouve, ainda em Paris, de um embaixador brasileiro: “Índios? Infelizmente, prezado cavalheiro, já se vão anos que eles desapareceram. Ah, essa é uma página bem triste, bem vergonhosa da história do meu país” (p. 46).

Uma “etnografia de domingo” (p. 103) pelos arrabaldes da cidade de São Paulo, arremedo da que lhe fora “falsamente prometida” pelo porta-voz de George Dumas, servirá apenas para que o cientista mapeie os novos colonos, ali fixados pouco antes ou depois da Abolição da Escravidão. Em nada semelhantes aos antigos colonizadores-marinheiros, esses tardios colonizadores do país provinham, na maioria dos casos, das camadas mais miseráveis da população rural européia e tinham sido alijados do processo civilizatório ocidental pela industrialização. Viajaram ao Brasil para *fazer a América*. E a estavam *fazendo*. São ambiciosos marinheiros de primeira viagem. Não tinham o navio como casa (“o barco parecia-nos morada e lar, em cuja porta o palco giratório do mundo tivesse instalado a cada dia um cenário novo”, p. 60). Nem o mar como mistério a ser desvendado e conquistado. Tinham a nova e distante terra como fim em si, isto é, como lugar de residência e trabalho, como promessa de enriquecimento rápido. Uma outra pátria, mais pródiga.

Pela cidade de São Paulo, Lévi-Strauss encontra o inesperado. Dominam sírios e italianos. Numa população maltrapilha, percebe cabelos louros e olhos azuis, que trazem origem germânica. Avista muitos japoneses, estes sim, habitantes dos arredores e agricultores.



São os filhos de todos eles (e não os filhos dos latifundiários, isto é, dos “grã-finos”) que o professor encontrará na sala de aula, subvertendo os desígnios iniciais dos mecenas paulistas e do próprio Georges Dumas. Com o tempo, uma velha elite de origem portuguesa – “quatrocentona”, como vinte anos depois foi apelidada pelos próprios paulistas, – seria substituída por uma “nova elite” (p. 19), produto esta da imigração, do trabalho livre e da educação universitária.

Já no subúrbio popular, em lugar dos índios autóctones, o etnógrafo encontra mais outros viajantes, os descendentes dos escravos negros. Durante séculos seus pais foram transplantados pelos navios negreiros da África para a lavoura do açúcar e do café e para as minas de ouro e pedras preciosas. Como observador atento, o etnógrafo tem de corrigir a sua nomenclatura racial, por demais “africanizada”. Ao contrário dos seus professores e colegas de geração, ainda excitados com o êxito da missão cultural Dakar-Djibouti (1931-1933), Lévi-Strauss não está diante de negros autênticos.⁴ Deve ter-se perguntado se teria sentido valer-se do termo *negro* nesta parte do planeta, onde os índios não moravam mais nos arrabaldes e onde havia uma “grande diversidade racial”, que permitiu misturas de toda espécie. Para sair da pergunta sem dar uma resposta profissional conveniente, o etnógrafo recorre às distinções brasileiras tradicionais: em São Paulo, há “mestiços”, cruzados de branco e negro, “caboclos”, de branco e índio, e “cafuzos”, de índio e negro (p. 104). Vê-se logo que não se trata de questão do seu agrado, já que não aprofunda os comentários.

Nos arredores da capital do estado, o etnógrafo de domingo podia, quando muito, observar e recolher um rústico folclore

⁴ V. o verbete “1933, February – Negrophilia”, escrito por James Clifford, in Denis Hollier, ed., *A new history of French literature*. Cambridge, Harvard University Press, 1994. Para a reveladora e sintomática *ausência* das culturas ameríndias no universo artístico francês de final da década de 1920 e princípios da seguinte, tome-se outro exemplo do mesmo autor: “Sobre o surrealismo etnográfico”, in *A experiência etnográfica* (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998). É surpreendente o pouco peso dado, não a Alfred Métraux, discípulo de Marcel Mauss e membro do grupo do Trocadéro, mas ao seu livro clássico *La religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, cuja primeira edição data de 1928.



europizado, re-atualizado principalmente por ocasião das “festas de maio”, mês de Maria, e ainda examinar produtos que, hoje, chamamos de artesanato (p. 105). Será preciso viajar para bem longe de São Paulo para encontrar índios.

Lévi-Strauss é sensível às peças que a passagem do tempo em regiões diversas do planeta prega no observador. Com o apoio de uma visão paradigmática⁵ de história universal, cujo respaldo teórico se encontra na lingüística como fundamento dos estudos etnográficos, é que interpreta cada cultura particular construída ou implantada neste ou naquele espaço geográfico. Ou invertendo os dados disciplinares em questão: a análise etnográfica, tal como ele a concebe, se confunde com a conceituação que o etnógrafo empresta à história. Afirma: “A análise etnográfica tenta chegar a invariantes além da diversidade empírica das sociedades.”⁶ Pela inversão da perspectiva, complementa Octavio Paz: “Lembro que o estruturalismo não pretende explicar a história: o acontecimento, o suceder, é um domínio que não chega a tocar; no entanto, do ponto de vista da antropologia, do modo como a concebe Lévi-Strauss, a história nada mais é do que uma das variantes da estrutura.”⁷ Os princípios metodológicos de toda pesquisa na área das ciências humanas não se encontram mais na história, mas na etnografia.

Os efeitos de contraste entre a cultura do Velho e a do Novo Mundo, e outros efeitos semelhantes – acronológicos por natureza e definição na análise do etnógrafo – , recebem um fundamental tratamento disciplinar e, constantemente, multidisciplinar em que

⁵ Estamos nos valendo de conceito definido por Roman Jakobson para configurar o significado de uma unidade lingüística. “Para Jakobson, a interpretação de qualquer unidade lingüística coloca em ação, a cada instante, dois mecanismos intelectuais independentes: comparação com as unidades semelhantes (=que poderiam, portanto, substituí-la, que pertencem ao mesmo paradigma), estabelecimento da relação com as unidades coexistentes (=que pertencem ao mesmo sintagma). Assim, o sentido de uma palavra é determinado, simultaneamente, pela influência das que a rodeiam no discurso, e pela evocação das que teriam podido tomar o seu lugar”. Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, *Dicionário das ciências da linguagem*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1973, p. 140.

⁶ Apud Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*. Londres: Fontana Press, 1993, p. 346.

⁷ Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. México: Joaquín Mortiz, 1967, p. 34.



as partes em confronto são colocadas lado a lado, analisadas, comparadas e interpretadas por olhos experientes. O etnógrafo é, em grande parte, geólogo e, ainda, *doublé* de poeta⁸ e alquimista, já que sensível a “correspondências” inusitadas entre séculos e lugares: “Sinto-me banhado numa inteligibilidade mais densa, em cujo seio os séculos e os lugares se respondem e falam linguagens afinal reconciliadas” (p. 154).⁹ Como consequência das viagens transatlânticas dos seus habitantes, por duas vezes a Europa tinha se duplicado nos trópicos. A primeira vez graças à colonização ibérica. A segunda graças aos diversos grupos de imigrantes do hemisfério norte que, a partir do século XIX, por aqui aportaram e se solidarizaram com o projeto de nação então em vigência. Por duas vezes o viço e o vigor originários, isto é, indígenas, tinham sido vilipendiados; por duas vezes o viço e o vigor originários, isto é, europeus, não chegaram à plenitude. Diante dos dois extravios complementares, dos dois processos paralelos de descontinuidade causados e fomentados pela viagem transcontinental, irrompe o sorriso no texto: “Um espírito malicioso definiu a América como uma terra que passou da barbárie à decadência sem conhecer a civilização” (p. 91). Eis a frase de que se valeu o professor visitante para abrir o capítulo intitulado “São Paulo”.

No entanto, como no caso referido da miscigenação nos trópicos, Lévi-Strauss é obrigado a corrigir ligeiramente a crítica etnocêntrica contida na fórmula recebida. Revê e atualiza a opinião maliciosa: as cidades do Novo Mundo “vão do viço à decrepitude sem parar na idade avançada [*ancienneté*]” (p. 91). A América não desconhece a cultura européia de que é produto; desconhece os valores estáveis e fortes da idade madura e é por isso que as suas principais cidades são, contraditoriamente, adolescentes decrepitas.

⁸ Esta observação de Paz é e será bastante pertinente para a nossa argumentação: “O poeta, diz o centauro Quirón a Fausto, *não está preso ao tempo: fora do tempo Aquiles encontrou Helena*. Fora do tempo? Melhor dito, no tempo original...” [grifos do autor]. Id., *ibid.*, p. 57.

⁹ Apesar de o poeta referir-se à “natureza” e não à cultura, não nos parece despropositada a citação desta estrofe de “Correspondências”, poema de Charles Baudelaire: “Como ecos lentos que à distância se matizam/ Numa vertiginosa e lúgubre unidade,/ Tão vasta quanto a noite e quanto a claridade,/ Os sons, as cores e os perfumes se harmonizam” (tradução de Ivan Junqueira).



Uma jovem e cândida estudante brasileira tinha refeito, às avessas, a viagem do professor europeu. Chocada com a imagem de Paris que vislumbra pela primeira vez, corre de volta para os braços do mestre. Aos prantos, lhe diz que Paris lhe parecera “suja, com seus prédios enegrecidos”. Como uma espécie de ministro André Malraux *avant la lettre*, a jovem estudante conclamava a favor da limpeza dos prédios históricos da cidade luz. A pátina não sensibilizara a retina de quem estava acostumada a passar, antes da metade duma vida transcorrida, do frescor à decrepitude. Conclui Lévi-Strauss: “A brancura e a limpeza eram os únicos critérios à disposição [da estudante] para apreciar uma cidade” (p. 91). Brancura e limpeza – acrescentamos – são os valores fortes da *aparência* no Brasil, relacionados respectivamente à questão racial (processo de embranquecimento do negro) e à diferença de hábitos de higiene corporal (em país tropical devem-se tomar mais banhos do que em país frio do hemisfério norte). Estabelecidos pela aculturação de etnias diversificadas nos trópicos, os dois valores hegemônicos ressurgem no olhar da jovem estudante ao observar a realidade física da cidade européia. Trata-se de uma visão horizontal e ingênua do cenário citadino parisiense, pondera Lévi-Strauss.

Diante de São Paulo em 1935, ou diante de Nova Iorque e Chicago em 1941, o espanto de Lévi-Strauss não era causado pela *novidade* que estava à sua frente. Diante de cenário urbano nunca entrevisto, como uma sonda prospectiva, seu olhar verticaliza-se, aprofundando. O espanto do etnógrafo advém antes da “precocidade dos estragos do tempo” (p. 92) nas obras do homem americano. Não se surpreende ele por faltarem dez séculos de vida às cidades que visita; surpreende-se ao constatar que alguns quarteirões inteiros, em péssimo estado de conservação, tenham apenas cinquenta anos. Aos americanos falta fôlego – ou melhor, sobra-lhes desperdício, ou melhor, falta-lhes o sentido do ritmo civilizacional – para deixar as suas construções enfrentarem impávidas anos, décadas, séculos. As metrópoles americanas adoecem precocemente.

Antes de Lévi-Strauss, nas primeiras décadas do século XX, Monteiro Lobato tinha sido sensível à morte prematura das cidades



e das casas nos trópicos. Jogava em grande parte a culpa na lavoura de tipo predatório. A expansão agrícola resultava das *queimadas* anuais na mata virgem. Os colonos abandonavam as terras gastas e, ao prepararem o terreno selvagem para o plantio de sementes, se valiam do fogo para apressar a limpeza. O colono aclimatado ao Brasil – Nero de pé-no-chão, segundo a maliciosa nomenclatura de Lobato – era um nômade, civilizador despreparado para as alegrias e as agruras do sedentarismo. “Tudo por aqui é emergência, isto é, solução pessoal, ocasional, momentânea, provisória”.¹⁰ O olhar de Lobato, enamorado do ecossistema tropical e do progresso, contempla ao mesmo tempo as cidades fantasmas do interior de São Paulo e as árvores ardendo em chamas da serra da Mantiqueira. Naquelas, as casas “lembram ossaturas de megatérios onde as carnes, o sangue, a vida, para sempre refugiram”.¹¹ A grande diferença entre Lobato e Lévi-Strauss – como ficará claro mais adiante – é que, para o brasileiro, o *modelo* econômico que poderá alicerçar a crítica ao atraso tropical não está mais na Europa. É *interno* às Américas. Está nos Estados Unidos. E, principalmente, nas idéias sobre o progresso industrial, desenvolvidas pelo mega empresário Henry Ford.¹² O etnógrafo francês, mais atrasado do que Monteiro Lobato no jogo econômico dos contrastes que definem o subdesenvolvimento nos países latino-americanos, avança o antigo confronto de raiz colonial: “Certas cidades da Europa adormecem suavemente na morte; as do Novo Mundo vivem febrilmente uma doença crônica; eternamente jovens, jamais são saudáveis, porém” (p. 92).

Acrescentamos ainda que o olhar europeu de Lévi-Strauss pôde prever, pelos extravios do acaso, que o continente americano e, em particular, os Estados Unidos, seriam o lugar onde inevitavelmente nasceriam – e de onde se propagariam para todo o planeta, num processo de expansão nunca visto – a sociedade de

¹⁰ *Mr. Slang e o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1956, p. 11. Para uma análise mais equilibrada da questão geral que Lobato levanta, veja-se a reflexão de Sérgio Buarque de Holanda sobre a persistência da lavoura de tipo predatório na América Latina. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1976, pp. 36-40.

¹¹ *Cidades mortas*. São Paulo: Brasiliense, 1956.

¹² *Mr. Slang e o Brasil*, p. 27, 48, 69, 89.



consumo e a estética do descartável. Nos tristes trópicos, adianta ele que as cidades do Novo Mundo (como dizemos hoje a respeito das máquinas termodinâmicas, elétricas e computadorizadas) “são construídas para se renovarem com a mesma rapidez com que foram erguidas [bâties], quer dizer, mal” (p. 91). As observações do etnógrafo não estão distantes de um princípio formulado, anos mais tarde, por Jean Baudrillard em *A Sociedade de Consumo*. Escreve o filósofo: “O que hoje se produz não se fabrica em função do respectivo valor de uso ou da possível duração, mas antes *em função da sua morte* [...]”. E exemplifica: “Atualmente somos nós que vemos [os objetos] nascer, produzir-se e morrer, ao passo que em todas as civilizações anteriores eram os objetos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações futuras”.¹³ Será por esse motivo que o etnógrafo enuncia, de maneira abstrata e hermética, que o problema dos tempos modernos “é o de passar do governo dos homens para a administração das coisas”¹⁴?

Esse detalhe puramente cartográfico, transportado para a análise do grupo humano que acolhe o etnógrafo em São Paulo, está por detrás de outra surpresa dele. Esta no campo do papel que a informática, nesta nossa época que se convencionou chamar de pós-moderna, virá a desempenhar na formação do profissional. Ao opor o professor europeu ao intelectual brasileiro, Lévi-Strauss estabelece o choque entre duas mentalidades. O francês tinha passado por uma lenta e sólida *interiorização* do saber multidisciplinar e disciplinar, que era, em última instância, não só responsável pela formação espiritual [*Bildung*] do cidadão, como também garantia da sua competência profissional. A escola e os professores, donos de uma informação completa do saber, eram os principais responsáveis por esse trabalho de interiorização junto aos alunos que, por definição, se apresentariam sempre com informações incompletas. O desnível justificava a aula expositiva e a autoridade do professor, as anotações e a obediência do discípulo. Já o intelectual e o universitário paulistas tinham o saber como algo de *exterior* a eles. Dele se valiam como, nos nossos dias, um

¹³ Lisboa: Edições 70, 1975, respectivamente p. 56 e 16 [grifos do autor].

¹⁴ Georges Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*. Paris: Le monde en 10/18, 1961, p. 48.



consulente acessa toda e qualquer informação original que passou a ser disponibilizada pelo computador e a Internet. Eles eram, por isso, semelhantes ao intelectual pós-moderno, que trabalha sempre com uma informação incompleta e nova. Tanto o professor quanto o seu aluno trabalham na sociedade pós-moderna com informação incompleta. Não há mais desnível de informação entre eles.¹⁵

Lévi-Strauss observa no seu livro que, em São Paulo, a cultura passava ao largo das disputas propriamente intelectuais. O professor oriundo do sistema de *baccalauréat* e de *agrégation*, percebia que, nos trópicos brasileiros, a cultura era “um brinquedo para os ricos” (p. 96). Entre os indivíduos que compunham a sociedade letrada paulista não havia verdadeira preocupação em “aprofundar o campo do conhecimento” (p. 95), que estava na origem de suas vocações. A competição entre brasileiros com a mesma formação, que disputavam um cargo na comunidade letrada, não se resolvia pela competência, ou seja, pela avaliação e subsequente julgamento por terceiros da qualidade do saber dos pares em contenda. A preocupação de cada um deles era a de “destruírem-se mutuamente” e, para isso, “demonstravam uma persistência e uma ferocidade admiráveis”.¹⁶ A profundidade no conhecimento não era requisito para a legitimação profissional do cidadão. O mais importante requisito para a vitória era o insaciável apetite enciclopédico demonstrado.

Nos trópicos, a curiosidade intelectual dos cidadãos cultos “devorava os manuais e as obras de vulgarização” (p. 96). Era preciso repensar urgentemente a razão pela qual o prestígio francês era inigualado no Novo Mundo. Os professores franceses – reflete Lévi-Strauss – tanto mais úteis seriam na América do Sul quanto mais tivessem o talento que alguns cientistas e autores conterrâneos dele ainda tinham, que era o de “tornar acessíveis problemas difíceis que eles haviam ajudado modestamente a solucionar” (p. 96).

¹⁵ *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. V. posfácio de nossa autoria, que acompanha a quinta edição do livro.

¹⁶ Para um estudo sobre as relações entre o intelectual e o Estado, naquela década, v. o terceiro capítulo do livro de Sérgio Miceli *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo: Difel, 1979.



O historiador norte-americano Richard Graham, em *Grã-Bretanha e o Início da Modernização no Brasil (1850-1914)*, não encontra outras razões para explicar o sucesso das idéias de Herbert Spencer entre os liberais brasileiros durante o período em que o país debateu a permanência do regime monárquico e a opção pelo republicano. O consumo ilimitado das idéias de Spencer pela elite política brasileira – tão ilimitado quanto o consumo do ideário positivista de Auguste Comte pelos militares – pode ser em parte esclarecido pela “habilidade [do inglês] em sintetizar todo o conhecimento [...]. Essa habilidade em sistematizar tão grande número de dados e apresentá-los em linguagem acessível, sem uso de termos técnicos, exercia atração sobre aqueles que necessitavam de outra *Suma Teológica* para a nova compreensão exigida pelo mundo moderno”. Para o historiador *brazilianista*, inspirado pelas teorias de aculturação propostas desde a década de 1930 pelos antropólogos conterrâneos dele, os partidários da modernização no Brasil recorriam a Spencer porque “necessitavam urgente e desesperadamente de novos argumentos intelectuais para reforçar suas posições”.¹⁷

Raymundo Faoro, em brilhante síntese, retraza o percurso desse dado importante para o estudo da formação do intelectual brasileiro aos tempos da aventura ultramarina portuguesa e ao Estado Patrimonial de Estamento, tomando o conceito de estamento o significado weberiano de camada social privilegiada, que comanda a economia junto ao rei. Afirma ele: “A utilização técnica do conhecimento científico, uma das bases da expansão do capitalismo industrial, sempre foi, em Portugal e no Brasil, fruta importada. Não brotou a ciência das necessidades práticas do país, ocupados os seus sábios, no tempo de Descartes, Copérnico e Galileu, com o silogismo aristotélico, desdenhoso da ciência natural”. Mais abaixo continua: “Portugal, cheio de conquistas e glórias, será no campo do pensamento o ‘reino cadaveroso’, o ‘reino da estupidez’: dedicado à navegação, em nada contribuiu para a ciência náutica; voltado para as minas, não se conhece nenhuma contribuição na lavra e na usinagem dos metais”. Tomando de empréstimo palavras do

¹⁷ V. o capítulo 9, “Spencer e o progresso”. São Paulo: Brasiliense, 1973, respectivamente, p. 249 e 241.



historiador português Antônio Sérgio, afirma que a vida intelectual portuguesa a partir do século XVII, depois da fosforescência quinhentista, ficou reduzida a comentários.¹⁸

A partir da década de 1970, voltou à tona, pelo viés do debate marxista, a questão do papel e do valor das idéias estrangeiras no processo de formação da cultura brasileira. O pano de fundo é o da universidade que Lévi-Strauss e outros professores europeus ajudaram a criar. Por detrás da USP, as análises historiográficas de Caio Prado Jr., autor do clássico *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942). Por motivo de segurança na exposição, evitemos o comentário e passemos a palavra aos dois principais debatedores. A historiadora Maria Sylvia de Carvalho Franco, autora de *Homens Livres na Ordem Escravocrata*, julgou “a noção de influxo externo” – tomada por Roberto Schwarz a Machado de Assis¹⁹ e fundamental na teoria das idéias fora do lugar, desenvolvida pelo crítico literário – como “superficial e idealista”. Segundo ela, “idéias não viajam [sic], a não ser na cabeça de quem acredita no difusionismo”; idéias “se produzem socialmente”. Arremata: a oposição entre metrópole e colônia “traz implícito o pressuposto de uma diferença *essencial* [grifo da autora] entre nações metropolitanas, sede do capitalismo, núcleo hegemônico do sistema, e os povos coloniais, subdesenvolvidos, periféricos e dependentes”. A tese defendida pela historiadora é clara: “colônia e metrópole não recobrem modos de produção essencialmente diferentes, mas são situações particulares que se determinam no processo *interno* de diferenciação do sistema capitalista mundial”.²⁰

Roberto Schwarz rebate a virulência do ataque sofrido, valendo-se de raciocínio onde substitui, sem o mencionar, o conceito de difusionismo cultural pelo de aculturação. Na substituição dos

¹⁸ *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1975, v. I, p. 63-64.

¹⁹ Em 1879, comentando a produção dos novos, Machado escreve: “A atual geração, quaisquer que sejam os seus talentos, não pode esquivar-se às condições do meio; afirmar-se-á pela inspiração pessoal, pela caracterização do produto, *mas o influxo externo é que determina a direção do movimento; não há por ora no nosso ambiente a força necessária à invenção de doutrinas novas*”. Obras completas. Rio, José Aguilar, 1973, v. III, p. 813 [grifos nossos].

²⁰ “As idéias estão no lugar”. In *Cadernos de debate*. São Paulo: Brasiliense, 1976, n° 1, p. 61-62.



conceitos pode-se possivelmente detectar a lição de um outro professor francês, Roger Bastide. Retruca ele: “São problemas para encarar sem preconceito: em certo plano, é claro que o desajuste é uma inferioridade, e que a relativa organicidade da cultura européia é um ideal. Mas não impede noutra plano que as formas culturais de que nos apropriamos de maneira mais ou menos inadequadas possam ser negativas também em seu terreno de origem, e também que sendo negativas lá, sejam positivas aqui, na sua forma desajustada. Assim, não tem dúvida que as ideologias são produzidas socialmente, o que não as impede de viajar [sic] e de serem encampadas em contextos que têm muito ou pouco a ver com a sua matriz original”.²¹

O amor da América Latina pela França, concluía Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, dependia de uma “convivência secreta”. Esta era fundada menos no desejo de produzir e mais no de consumir, ou seja, na propensão para consumir idéias alheias e para facilitar o consumo das idéias alheias pelos povos colonizados pela Europa.²²

Em *Tristes Trópicos*, o contraste entre professor francês e aluno paulista se dá na chave já proposta pelo confronto entre a cidade européia e a americana. O primeiro tem o sentido do passado, principal característica da sua maturidade intelectual; é o guardião da tradição. O segundo se pavoneia com as novíssimas teorias, que acabam sendo paralisadas, congeladas, ou conspurcadas pela ignorância; é o pavão do porto. O inexperiente universitário paulista quer tudo saber, mas só lhe interessa reter para si, qual um proprietário, a teoria mais recente. Para ele, observa Lévi-Strauss,

²¹ *O pai de família e outros ensaios*. São Paulo: Paz e Terra, 1978, p. 116-117.

²² Leitura bem semelhante do perfil intelectual do brasileiro foi feita, na época, por Sérgio Buarque de Holanda, no clássico *Raízes do Brasil* (1936). Em especial no capítulo “Novos tempos”. Aos dois se pode contrapor a atitude de Oswald de Andrade, expressa nos dois manifestos de vanguarda publicados na década de 1920, em particular no “Antropófago” (v. ainda nota 4, Alfred Métraux): “Só me interessa o que não é meu”. Ainda na mesma década, uma terceira via, a favor da invenção nos trópicos e contra o pessimismo letrado e erudito importado da Europa, se encontra nas teorias sobre primitivismo estético, desenvolvidas em particular por Mário de Andrade na sua correspondência com outros escritores contemporâneos. Pondera ele: “se primitivismo não se opõe à cultura pode se opor a uma determinada cultura [a européia]”.



idéias e doutrinas não oferecem um valor intrínseco, consideram-nas antes como instrumento de prestígio social: “Partilhar uma teoria conhecida com outros equivalia a usar um vestido²³ já visto” [p.98]. O contraste entre profissionais maduros e sábios, franceses, de um lado, e diletantes novidadeiros e ignorantes, paulistas, do outro, transforma-se logo em *confronto*. Os professores, “criados para respeitar apenas as idéias maduras”, se encontravam “expostos às investidas dos estudantes de uma ignorância completa quanto ao passado mas cuja informação tinha sempre alguns meses de avanço em relação à nossa” [p.99].

Essa minuciosa análise do meio intelectual que acolhe o etnógrafo em São Paulo tem uma contrapartida. Fica difícil para um brasileiro ficar insensível a ela, ou calar-se. A vontade de destruição mútua, a que chegavam os intelectuais em contenda, não tinha apenas um fundamento psicológico, definidor do caráter nacional brasileiro na periferia ocidental. Era antes consequência de um fenômeno universal no campo artístico, fenômeno estudado por Julien Benda em livro que logo se tornou um clássico em virtude do caráter premonitório das suas teses. Estamos nos referindo a *La Trahison des Clercs* (1927), livro que, ao recapturar as consequências do caso Dreyfus para a comunidade de artistas europeus, anuncia as críticas que serão feitas aos intelectuais liberais por não exporem atitude precisa diante dos regimes totalitários que, na década de 1930, estavam tomando conta da Europa e do mundo. Saem de cena o homem de espírito [*clerc*] e a busca gratuita da verdade a fim de que o intelectual ideologicamente engajado e intolerante assumo o palco. Naqueles anos, entre nós, a complexidade política tinha invadido a cena propriamente cultural a um ponto que só terá equivalente nos anos de chumbo da ditadura militar implantada em 1964.

²³ Poder-se-ia ver o dedo de Georges Dumas na rede metafórica de que se vale Lévi-Strauss para descrever aspectos do Novo Mundo? Nela predomina o pedido de empréstimo ao vocabulário da costura e da moda, como nesta citação e na própria definição dos trópicos. Veja-se esta passagem do livro: “acabávamos de ser avisados por Georges Dumas de que devíamos nos preparar para levar a vida de novos mestres: quer dizer, frequentar o Automóvel Clube, os cassinos e os hipódromos”, ou esta outra: “‘Sobretudo’, dissera-nos Dumas, ‘você terão de estar bem vestidos’” (p. 19).



No mesmo ano em que Lévi-Strauss chega ao Brasil, o romancista comunista Jorge Amado afirmava em artigo publicado na revista *Lanterna Verde*: “Hoje a situação é de tal modo trágica que aquele que não está de um lado está necessariamente do outro”.²⁴ Em entrevista concedida ao jornal *Diário Carioca*, naquele mesmo ano, Mário de Andrade contrasta a sua geração (a dos novos) com a dos novíssimos (a dos romancistas nordestinos), que surgem naquela década. Percebe-se a leitura de Julien Benda como pano de fundo para a dicotomia que abre e para sua postura. Cito: “Aliás, vários dos novos de ontem [os modernistas] já precederam os novíssimos nisso de tomar atitude social decisiva. Alguns, como eu, porém, ainda não o conseguiram, embora anseiem veementemente por isso. Não conseguem porque ainda têm muito do ‘clerc’. São filhos renegados daquele intelectualismo irreduzível que busca a verdade e não a lei. Os novíssimos filhos do pós-guerra e das diversas ditaduras socialistas ou fingidamente socialistas de agora, já são espíritos ditatoriais também. Adquirem uma lei – comunismo, integralismo, tecnocracia, etc. – e descansam nela enceguecidos. Ou iluminados”.²⁵ Mais do que meras contendas narcisistas, financiadas pelo ócio e o dinheiro farto, os confrontos entre intelectuais paulistas eram metáforas da fragmentação ideológica em curso no país. Traziam posições políticas bem definidas e assumidas com destemor, como está estampado na correspondência de Mário de Andrade com seus amigos, tanto paulistas (Paulo Duarte) quanto cariocas (Murilo Miranda) ou mineiros (Carlos Drummond de Andrade).²⁶ Não se pode esquecer que São Paulo tinha acabado de sair da guerra civil desencadeada pelo movimento liberal constitucionalista de 1932, nitidamente separatista, enquanto a nação era presidida pelo futuro ditador e fundador do Estado Novo, Getúlio Vargas, egresso da Revolução de 1930. Ao querido

²⁴ Apud Roselis Oliveira de Napoli, *Lanterna Verde*. São Paulo: IEB, 1970, p. 91. Em 1936, na mesma revista, o poeta e líder católico Murilo Mendes escreverá a respeito dos jovens: “É uma mocidade que se orienta para o comunismo ou para o catolicismo, mas que não quer saber do liberalismo”, p. 83.

²⁵ Mário de Andrade, *Entrevistas e depoimentos*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1983, p. 45.

²⁶ Para um estudo da questão, v. “Fechado para balanço” e “O intelectual modernista revisitado”, de minha autoria, em *Nas malhas da letra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.



amigo Carlos Drummond, notório partidário dos revolucionários de 1930, Mário de Andrade escreve a seis de novembro de 1932: “Você, nacionalmente falando, é um inimigo meu agora”.²⁷

Fica claro que Lévi-Strauss está trabalhando com um sistema histórico-geográfico e humano, vale dizer, temporal, espacial e cultural, preciso e original. O ponta-pé inicial fora dado pelo seu deslocamento por navio do hemisfério norte para o hemisfério sul. “Uma viagem inscreve-se simultaneamente no espaço, no tempo e na hierarquia social” (p. 81). Aparentemente, a civilização americana estava à frente da européia. Aparentemente, as cidades de São Paulo, Nova Iorque e Chicago se impõem como grandiosas, já que passam uma “impressão de enormidade” (p. 74) aos olhos temerosos e tímidos do viajante europeu. Aparentemente, Paris é uma cidade suja, de prédios enegrecidos. Aparentemente, os estudantes paulistas estavam à frente dos professores europeus. Todos eles dominavam as novas teorias do conhecimento e audaciosamente as exibiam diante de mestres que, por seu turno, se vangloriavam do saber proporcionado pela maturidade intelectual.

Tristes Trópicos é escrito para questionar esse jogo da aparência. Ali ensina Lévi-Strauss, valendo-se das teorias de Freud e de Marx: “[...] compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro; que a realidade verdadeira nunca é a mais patente [*la plus manifeste*]; e que a natureza do verdadeiro já transparece no zelo que este emprega em se ocultar [*dérober*]” (p. 55).

A emergente e desabrida corrida civilizatória empreendida pelo Novo Mundo – sob a chibata dos colonizadores lusos e dos imigrantes – tem de ser compreendida, pois, dentro dos parâmetros estabelecidos pela fábula filosófica sobre Aquiles, a quem os gregos consideravam o mais veloz dos deuses, e a tartaruga. Aparentemente, Aquiles sairia vencedor da corrida. É o mais veloz. No entanto, caso fosse concedida uma vantagem inicial à tartaruga, Aquiles jamais conseguiria apanhá-la e muito menos vencê-la. Jorge Luis Borges, no ensaio “A perpétua corrida de Aquiles e da

²⁷ Mário de Andrade, *A lição do amigo*. Rio: José Olympio, 1982, p. 180.



tartaruga”, nos dá uma clara exposição do “paradoxo glorioso”: “Aquiles, símbolo de rapidez, tem de alcançar a tartaruga, símbolo de morosidade. Aquiles corre dez vezes mais rápido do que a tartaruga e lhe dá dez metros de vantagem. Aquiles corre esses dez metros, a tartaruga corre um; Aquiles corre esse metro, a tartaruga corre um décimetro; Aquiles corre esse décimetro, a tartaruga corre um centímetro; Aquiles corre esse centímetro, a tartaruga um milímetro; Aquiles o milímetro, a tartaruga, um décimo de milímetro, e assim infinitamente, de modo que Aquiles pode correr para sempre sem alcançá-la”.²⁸ Na *Física* (VI, 239a), Aristóteles comenta o famoso segundo raciocínio de Zenão sobre o movimento: “[...] o mais lento em uma corrida jamais será alcançado pelo mais rápido; pois este, o perseguidor, deverá primeiro atingir o ponto de onde partiu o fugitivo e assim o lento estará sempre mais adiantado”.²⁹

A dicotomia que se abre no espaço da civilização ocidental por ocasião dos grandes descobrimentos marítimos, bem como outras dicotomias semelhantes que se abrirão posteriormente, todas elas podem ser compreendidas, do ponto de vista de Lévi-Strauss, como mais um dos “avatares” – para usar a palavra genealógica de Borges – do paradoxo filosófico de Zenão de Eléia. De outra perspectiva e sem fazer alusão ao paradoxo, comenta Octavio Paz: “cada passo é simultaneamente um retorno ao ponto de partida e um avanço em direção ao desconhecido. O que abandonamos ao princípio nos espera, transfigurado, ao final. Mudança e identidade são metáforas do Mesmo: repete-se e nunca é o mesmo”. Em página posterior, retoma: “O movimento não se resolve em imobilidade: é imobilidade; a imobilidade, movimento”.³⁰

O confronto entre as partes – entre o velho e o novo, entre o original e a cópia, entre o metropolitano e o colonizado, entre o lento e o rápido, entre a idade avançada e a decrepitude – pode ser

²⁸ “A perpétua corrida de Aquiles e da tartaruga”, in *Discussão* [1932]. *Obras completas*. São Paulo: Globo, 1999, v. I, p. 261-262.

²⁹ *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1972, p. 63.

³⁰ Id., *ibid.*, respectivamente, p. 122 e 127. Em outra passagem, Paz observa: “[...] não há povos marginais e a pluralidade de culturas é ilusória porque é uma pluralidade de metáforas que dizem o mesmo”, p. 44.



interpretado equivocadamente pelo lado sensível e o deve ser acertadamente pelo lado racional. O fim da compreensão é o de relacionar os dois lados da interpretação, estabelecendo uma hierarquia entre o sensível e o racional. Buscar uma espécie de “super-racionalismo”, que visa “a integrar o primeiro [o sensível] ao segundo [o racional] sem nada sacrificar de suas propriedades” (p. 55). Através dessa corrida paralela, dessa disputa entre o velho e o novo, em que o mais veloz concede ao mais lento uma vantagem inicial, que se traduz, no presente caso, pela *maturidade* ou pela “idade avançada”, Lévi-Strauss recoloca em circulação a questão do aparente avanço do progresso material e retoma o conceito da imobilidade do movimento. Isso o faz para reafirmar uma concepção paradoxalmente eurocêntrica de história moderna e de progresso social. Estamos diante de um novo avatar do *regressus ad infinitum*, para retomar uma vez mais Borges, “pois o móvel deve atravessar o meio para chegar ao fim, e antes o meio do meio, e antes o meio do meio, e antes o meio do meio, e antes...”³¹ O Velho Mundo é maduro e lento, e o Novo Mundo, obsoleto e veloz; o Velho é ancião, e o Novo, decrepito. O ulterior na dimensão espacial não o é *necessariamente* na dimensão temporal, embora *aparentemente* o seja. Como filigranou Lewis Carroll, o paradoxo do filósofo grego comporta uma infinita série de distâncias que diminuam. A organização de objetos diferentes no espaço é sempre falaciosa para o etnógrafo. Lembre-se a passagem da entrevista a Charbonnier em que este coloca as composições de Beethoven e a música concreta lado a lado, para aparentemente “igualá-las”. Replica Lévi-Strauss, detrator confesso da vanguarda musical: “o senhor organiza a sua percepção no espaço, mas será que essa possibilidade de organizar no espaço – que não contesto de modo algum – se acompanha de uma emoção estética”.³² Como lembrou o comparatista Etiemble: “*Comparaison n'est pas raison*”.

Da perspectiva da cultura ocidental, a própria noção de *viagem*, como fonte e inspiração para o conhecimento de novas terras e nova gente, tem de ser revista e até mesmo negada, já que a fissura,

³¹ “Avatares da tartaruga”, Id. p. 274.

³² Id., *ibid.*, p. 149.



a forquilha por ela instaurada no espaço planetário revela-se como o caminho a ser posteriormente seguido pelo lixo ocidental. Este está sendo constantemente jogado na cara do resto da humanidade. Leiamos *Tristes Trópicos*: “O que nos mostrais em primeiro lugar, viagens, é nossa imundície [ordure] atirada à face da humanidade” (p. 35). No outro lado da moeda do Novo Mundo, diante não mais da sua aparente enormidade, mas da miséria dos povos colonizados pelo Ocidente, pergunta o etnógrafo francês: “[...] de que modo poderia a pretensa evasão da viagem conseguir outra coisa que não confrontar-nos com as formas mais miseráveis da nossa existência histórica?” Conclui ele: “Esta grande civilização ocidental, criadora das maravilhas de que desfrutamos, certamente não conseguiu produzi-las sem contrapartida. [...] a ordem e a harmonia do Ocidente exigem a eliminação de uma massa extraordinária de subprodutos nocivos que hoje infectam a terra” (p. 35). De maneira emblemática, em determinada passagem do livro, Lévi-Strauss fala de outras viagens mortíferas, a dos velhos fazendeiros brasileiros, que iam “recolher nos hospitais as roupas infectadas das vítimas da varíola, para ir pendurá-las junto com outros presentes ao longo das trilhas ainda freqüentadas pelas tribos” (p. 47). Os trópicos, ou qualquer outro subproduto moderno do Ocidente, são necessariamente tristes. Não pela sua natureza em si, não pela cultura originária dos seus habitantes, mas pelo modo perverso como estes foram colonizados pelo Ocidente ou pelos seus capatazes históricos.

Leiamos o episódio em que alguns membros de uma tribo procuram no meio do mato o grupo de visitantes para presentear-los com um gavião-de-penacho, decididos que estão a abandonar os seus e “aderir à civilização”. Desiludidos pela decisão do etnógrafo que os contraria, pois quer ir além do mero encontro na mata, quer visitar a própria tribo, o grupo de índios acaba por jogar o presente embrulhado na beira de um riacho, “onde parecia inevitável que devesse rapidamente morrer de fome ou ser uma presa para as formigas”. Fim tragicômico para a instituição do “dom”. Esse incidente aparentemente banal desperta a seguinte reflexão do etnógrafo: “toda a história da colonização, na América do Sul e em outras partes, deve levar em conta essas radicais renúncias



aos valores tradicionais, essas desagregações de um gênero de vida em que a perda de certos elementos acarreta a *depreciação* imediata de todos os outros” (p. 326, grifo nosso).

Um livro que se abre como a narrativa de viagens, das viagens extraordinárias de um etnógrafo francês por várias e distantes terras do planeta, se apresenta desde o primeiro capítulo, desde a primeira frase contraditoriamente *contra* a viagem e *contra* a experiência da aventura, de que vai se nutrir. Eis as primeiras palavras de *Tristes Trópicos*: “Odeio as viagens e os exploradores. E eis que me preparo para contar minhas expedições”. Onde o orgulho e a vaidade do disciplinado e realizado profissional das ciências humanas? Contrariando as expectativas, confessa ele: “muitas vezes planejei iniciar este livro: toda vez, uma espécie de vergonha e repulsa me impediram”. Para que falar desse “aspecto negativo do nosso ofício?” Para esse professor de liceu, sorteado pelo acaso de um telefonema matinal para fazer a grande e maravilhosa viagem transatlântica que o transformaria em etnógrafo de renome internacional, a aventura “é somente a sua servidão” e a vida perigosa no coração da floresta virgem, depois de vivida, se apresenta como “uma imitação do serviço militar” (p. 15). Não se deve imaginar que a desvalorização do serviço obrigatório imposto ao jovem pelo Estado-nação esteja ligada, em Lévi-Strauss, a uma crítica do exército. Ela advém antes de uma espécie de anarquismo flutuante, re-alimentado pela utopia do Neolítico, que brota incandescente por ocasião do trabalho de campo do etnógrafo: “[...] na minha aldeia nambiquara, os indisciplinados eram, ainda assim, os mais sensatos” (p. 284). Advém concretamente do fato de que a *escrita* – de que voltaremos a falar por ocasião das viagens domésticas do etnógrafo – é a responsável direta pelos mais graves problemas sociais que a modernidade ocidental tem enfrentado. No Estado-nação do século XIX, a instrução obrigatória “vai de par com a extensão do serviço militar e a proletarianização. A luta contra o analfabetismo confunde-se, assim, com o fortalecimento do controle dos cidadãos pelo Poder” (p. 283) e confunde-se, acrescentamos nós, com a obrigatoriedade do serviço militar como parte da *formação* do cidadão.



Na gangorra da viagem e da subsequente colonização dos trópicos, desde que seja concedida uma vantagem inicial ao Ocidente, uma vantagem, portanto, *originária*, a tartaruga vence Aquiles. A atualidade do Novo Mundo, que parece estar à frente da atualidade do Velho Mundo, vem na verdade atrás. O presente americano vem por detrás do presente europeu, já que, ao avançarem pela pista de corrida histórica do homem sobre a terra, o mais rápido retrocede, paradoxalmente, para trás do mais lento por ter o etnógrafo concedido a este vantagem inicial.³³

No Rio de Janeiro da década de 1930, quando o etnógrafo europeu se distancia do centro da cidade e se adentra pelas ruas sossegadas, pelas longas avenidas plantadas de palmeiras, mangueiras e jacarandás podados, de repente, está de volta à sua pátria. Está em Nice ou Biarritz, mas à época de Napoleão III. Não se trata de efeito de descronologia causado pela presença exótica da vegetação luxuriante; a comparação e a subsequente avaliação surgem dos “pequenos detalhes da arquitetura e a sugestão de um tipo de vida que, mais do que ter transposto imensos espaços, convence que imperceptivelmente recuamos no tempo” (p. 82/83). Recua-se no espaço o mais jovem e mais veloz para que o mais velho e mais lento avance no tempo e ganhe a dianteira.

A reflexão de Lévi-Strauss sobre o “acaso das viagens” (p. 33) pode oferecer à razão interessantes ambigüidades que corrigem, por assim dizer, as defasagens ocasionadas pelo processo de aculturação da civilização ocidental nas várias partes do planeta.

³³ Tanto a desconsideração pela realidade empírica (a redução a paradoxos teóricos das teses empíricas sobre movimento e multiplicidade, sobre o progresso material), quanto a rejeição dos postulados da fenomenologia (que jogam com a *continuidade* entre o vivido e o real) podem ser detectadas, segundo o etnógrafo, na dívida contraída por ele para com Marx. Leia-se esta passagem esclarecedora de *Tristes trópicos*: “Seguindo-se a Rousseau, e de forma que me parece decisiva, Marx ensinou que a ciência social constrói-se tão pouco no plano dos acontecimentos quanto a física a partir dos dados da sensibilidade: a meta é construir um modelo, estudar suas propriedades e suas diferentes formas de reação no laboratório, para em seguida aplicar essas observações à interpretação do que ocorre empiricamente e que pode estar muito distante das previsões” (p. 55). O filósofo Jacques Derrida é bastante crítico dos pressupostos epistemológicos do etnógrafo. Assevera em *Da gramatologia*: “Conciliar em si Rousseau, Marx e Freud é uma tarefa difícil. Conciliá-los entre si, no rigor sistemático do conceito, é possível?” (Id., *ibid*, p. 146, v. ainda p. 148 e 162).



(Lévi-Strauss como que lê o prefixo *a-* de *aculturação* como sendo de origem grega, que significa privação; esquece de lê-lo como sendo de origem latina, *ad-*, que indica movimento de aproximação).³⁴ O olhar descentrado do etnógrafo e, por isso, pouco propenso aos preconceitos do etnocentrismo acaba por recair, nas suas avaliações, em cegueira tão lamentável quanto a de que quer se desvencilhar.

Na atualidade européia, Jacques Derrida é o mais sensível de todos os filósofos a essa particularidade da etnografia no conjunto das ciências humanas, seja por sua recepção entusiasta aos escritos de Lévi-Strauss, expressa em muitas páginas já clássicas, seja por estar afetado pela sua própria e dupla inserção no campo das idéias européias, como fica claro nos ensaios ambíguos que dedica ao pensador judeu Emmanuel Levinas. Como a desconstrução reage a Levinas, à etnografia e às idéias de Lévi-Strauss? Em que Lévi-Strauss e Levinas se aproximam e se distanciam?

O paradoxo lévi-straussiano, que estamos apresentando de maneira empírica através da questão da viagem, será comentado por Jacques Derrida do ponto de vista da desconstrução da metafísica ocidental. Segundo ele, por se apresentar como ciência européia, a etnografia “acolhe no seu discurso as premissas do etnocentrismo no próprio momento em que o denuncia”. Para ele, “trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos

³⁴ O Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais dos Estados Unidos nomeia, em 1936, um comitê composto por Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, para estudar a questão. Produzem o documento *Memorando para o estudo da aculturação*, de onde se extrai esta primeira definição: “A aculturação é o conjunto dos fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre os grupos de indivíduos de culturas diferentes e que acarretam transformações dos *patterns* culturais iniciais de um ou dos dois grupos”. Como a curiosidade intelectual dos americanos pela aculturação foi despertada na época que é descrita em *Tristes trópicos*, haveria aí uma rejeição óbvia do nosso etnógrafo aos caminhos da antropologia cultural? Como se sabe, entre os franceses que ajudaram a desprovincializar a Universidade de São Paulo, é Roger Bastide quem faz a opção pelos estudos sobre aculturação, interessando-se primordialmente pela cultura africana no Brasil. O “princípio de corte”, configurado por ele ao analisar o universo religioso afro-brasileiro, institui a *viagem* entre dois mundos sociais e culturais como índice da não-marginalidade. O negro pode ser, ao mesmo tempo e serenamente, adepto fervoroso do Candomblé e agente econômico perfeitamente adaptado à racionalidade moderna. V. “Le prince de coupure et le comportement afro-brésilien” [1954].



necessários para a desconstrução dessa mesma herança”.³⁵ Por outro lado, diante da ameaça que a reflexão judaica de Levinas apresenta para o livre trânsito do greguejar da filosofia pelos nossos tempos, Jacques Derrida em ensaio de *L'Écriture et la Différence* foi obrigado a postular de maneira óbvia a atitude fundamental do desconstrucionismo. A contribuição deste à história da metafísica, ou seja, da fenomenologia e da ontologia, se inscreve fatalmente ao lado da contribuição dos dois outros “gregos” [sic] que são Husserl e Heidegger. Justifica-se Derrida: “o todo da história da filosofia é pensado a partir de sua fonte *grega*. Como se sabe, não se trata de ocidentalismo ou de historicismo. Simplesmente, os conceitos fundadores da filosofia são desde o início gregos e não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora do seu elemento”. Em nota ao pé da página esclarece melhor. A fonte única e grega da filosofia não pode ser compreendida como “relativismo”, acrescentando em seguida que “a verdade da filosofia não depende de uma relação à fatualidade do acontecimento grego ou europeu”.³⁶ Judaísmo e filosofia seriam excludentes? O recurso utilizado por Derrida para, por assim dizer, neutralizar o hibridismo proposto pelo pensamento de origem judaica é o de primeiro rechaçá-lo do campo da filosofia e, ao mesmo tempo, acolhê-lo por estar ele circunscrito ao domínio da ética. Afirma Derrida: “a categoria da ética é não só dissociada da metafísica, mas também ordenada a outra coisa que ela própria, a uma instância anterior e mais radical”.

Diante desse etnocentrismo bem particular resta-nos tomar de empréstimo a Levinas uma pergunta que ele não chega a fazer: seria a etnografia uma ciência cujo fim superior é o da discussão de questões éticas? Teria ela, dentro do desconstrucionismo, tal qual definido por Derrida, uma situação semelhante à do judaísmo? Seriam ambas manifestações da investigação empírica e não do questionamento filosófico? A respeito de Levinas e de afirmações dele como “A filosofia primeira é uma ética”, Christina Howells

³⁵ *A escritura e a diferença*, id, p. 235.

³⁶ *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p. 120. A edição brasileira desse livro curiosamente saltou o longo ensaio sobre Levinas. Por se tratar de editora com claras raízes judaicas tanto mais curioso torna-se o fato.



precisa: “Para Levinas, a ética tem prioridade sobre a ontologia. O que significa dizer que a ética não é uma subseção secundária da filosofia, que trata da questão do modo como os seres humanos deveriam relacionar-se uns com os outros e com o mundo que os rodeia. Seres humanos não pré-existem às suas relações com o outro, são antes constituídos por elas”.³⁷ Naquele momento em que Derrida decretou o rebaixamento da ética no campo da filosofia, seu leitor de hoje não pode ficar insensível ao fato de que essas questões retornariam ao pensamento dele de forma cada vez mais absorvente, como atestam os seus livros mais recentes. No entanto, as reflexões sobre os escritos etnográficos de Lévi-Strauss ali não comparecem, levando-nos a indagar se os seus antigos ensaios sobre etnografia comportariam (ou não) uma nova leitura, a que estaria sendo anunciada neste trabalho.

Voltemos a *Tristes Trópicos*. Comenta o viajante cosmopolita: “[...] ter visitado a minha primeira universidade *inglesa* no campus de edifícios neogóticos de Dacca, no Bengala oriental, incita-me agora a considerar Oxford como uma Índia que tivesse conseguido controlar a lama, o mofo e as exuberâncias da vegetação” (p. 33, grifo nosso). Não estaria Lévi-Strauss dizendo o mesmo do campus *francês* da Universidade de São Paulo? O campus avançado da Europa nos trópicos é um campus ganho no espaço e perdido no tempo, que, por isso, só pode ser recuperado pela verdadeira cronologia. O re-estabelecimento desta, por cima dos jogos da aparência espacial, passa a ser o fiel da balança no momento da pesagem da obra colonizadora feita pelos universitários ingleses ou franceses.

Diante das novas paisagens entrevistadas pelo viajante, salienta-se menos o exotismo (da vegetação, dos costumes, das vestimentas, etc.), salienta-se mais o fora de moda. “Os trópicos são menos exóticos do que obsoletos [*démodés*]” (p. 82). A substituição do exótico pelo obsoleto passa, como estamos assinalando, por um retorno ao etnocentrismo de que o etnógrafo quis, ou deve, se liberar. Essa espécie particular e ambígua de etnocentrismo, que estamos

³⁷ Derrida – *deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge, Polity Press, 1999, p. 124.



classificando de lévi-straussiana, se alimenta de uma noção fundamental de *pureza*. Por um lado, a pureza é uma espécie de *vantagem* inicial que a colônia, pelas mãos do etnógrafo, sempre concede à metrópole; por outro lado, e aí surge o dado novo de onde deriva a grande ambigüidade do problema etnocêntrico em Lévi-Strauss, a pureza é *também* o valor de que o não-ocidental não deveria ter aberto mão no processo por que passou de colonização pelo Ocidente. Cada cultura do planeta no seu canto, ciosa do que é e representa. No entanto, a viagem põe a descoberto o princípio da pluralidade cultural. Por que há tantas culturas no mundo e não uma única? Lembremo-nos da ambigüidade na discussão sobre o movimento, estabelecida por Platão no diálogo intitulado *Parmênides*. Graças à experiência da viagem, o uno se multiplica ao infinito, e por isso acaba ela por – desculpem o aspecto subjetivo do verbo – ser odiada. Por outro lado, graças ao trabalho do etnógrafo, o múltiplo retorna à sua condição de uno, por isso acaba ele por – desculpem o aspecto subjetivo do verbo – ser enaltecido.

Dentro do costumeiro jogo entre aparência e profundidade, tão caro ao autor de *Tristes Trópicos*, o pluralismo é apenas aparente. Se num primeiro movimento a etnografia aponta para a multiplicidade e a diversidade de culturas, num segundo movimento ela se retrai e passa a encurralá-las em busca de organizá-las em torno de um único princípio. Se aparentemente Lévi-Strauss se aproxima da reflexão judaico-filosófica de Levinas, na medida em que ambos propunham por caminhos diversos, um questionamento do bloco de pedra que constitui o pensamento grego, no entanto acabam por se divergirem. Na divergência se encontra o verdadeiro e único antídoto para o ódio à viagem proposto pela experiência etnográfica de Lévi-Strauss. Em *O Tempo e o Outro*, Levinas vai afirmar em evidente contradição com o etnógrafo e Derrida: “É em direção a um pluralismo que não se funde em unidade que nós gostaríamos de caminhar [neste livro]; e se isso for considerado ousado, romper com Parmênides”.³⁸ Levinas é o pensador que institui

³⁸ *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1979, p. 20.



a *distância* que separa o sujeito do outro como fundamento da sua reflexão ética. O etnógrafo também a institui como fundamento da sua visão de mundo, só que com o intuito de contrastar a miséria da relação intercultural com a autenticidade da relação intersubjetiva.

Para o julgamento ético das múltiplas culturas em litígio social, político e econômico, salienta-se de forma inequívoca a obediência a outra noção fundamental no universo de *Tristes Trópicos*, a da *distância* originária entre civilizações distintas. As várias e todas as culturas do planeta, incluindo aí a Ocidental, deveriam ter-se preservado à distância, mas elas não permaneceram separadas. Elas se aproximaram, se tocaram e se comunicaram de modo íntimo. A distância entre as diversas partes do planeta deveria ter sido mantida – com perdão do jogo de palavras – a ferro e fogo. A viagem, traço de união, lugar *entre*, destruiu e destrói a distância entre os povos, corrompendo-os. Para Lévi-Strauss a viagem é o mais íntegro a priori para a *violência*. O contato entre culturas diferentes, por mais idealizado que seja, é contágio, transmissão, disseminação de vírus do corpo ocidental no corpo estrangeiro. E vice-versa. Ao negar à viagem – seja ela a transcontinental, como estamos vendo, seja ela a doméstica, como veremos – a condição de traço de união entre os diferentes povos, resta a Lévi-Strauss combater o oposto, a falta de comunicação do Outro com o Ocidente, que se tornou mais e mais opressiva na nossa chamada cultura planetária.

Para ele, os não-ocidentais que defendem todo e qualquer isolacionismo incorrem em “novo obscurantismo”, que só pode ser contra-torpedeado a partir da fortaleza onde finca pé a razão eurocêntrica. Dado o fato de que o híbrido é ponto pacífico na atualidade mundial e frente à enxurrada contemporânea de nações, de grupos sociais e de indivíduos em busca da identidade própria e autêntica, frente à mistura e ao múltiplo portanto, impõe-se o uno, como se esclarece em texto bem posterior a *Tristes Trópicos*: “Os que pretendem que a experiência do outro – individual ou coletivo – é por essência incomunicável, que será impossível para sempre, e até mesmo culpado, querer elaborar uma linguagem pela qual as experiências humanas mais distanciadas no tempo e no espaço



tornar-se-iam ao menos, em parte, mutuamente inteligíveis, aqueles nada mais fazem do que refugiar num novo obscurantismo”.³⁹ Não seria de todo inoportuno lembrar a maneira como Jacques Derrida caracterizou o estágio presente do pensamento ocidental nos anos do seminário sobre a questão da identidade: “[...] esse pensamento cujo destino consiste muito simplesmente em aumentar o seu domínio à medida que o Ocidente diminui o seu”.⁴⁰

Portanto, a questão da *pureza* se alicerça na ambigüidade da distância. Re-emerge da problemática dos inumeráveis e infundáveis encontros entre civilizações diferentes, orienta a análise da aculturação dos valores ocidentais nas demais partes do planeta, a que voltaremos depois desta passagem em que, sob a forma de parênteses, se abre um nicho em *Tristes Trópicos* para a exceção no sistema eurocêntrico lévi-straussiano que Nova Iorque representa.

Dentro do quadro etnocêntrico ambigüamente montado por *Tristes Trópicos*, Nova Iorque é uma exceção superior, repitamos. Teria sido difícil para um conterrâneo e contemporâneo do historiador Fernand Braudel não perceber que, em meados do século XX, estava sendo operada uma *descentragem* nas economias-mundos da qual sairiam fortemente favorecidos, ao estabelecer novas *zonas concêntricas* de atuação e poder, os Estados Unidos da América.⁴¹ Na história do capitalismo, Londres cedeu o seu lugar a Nova Iorque. Na corrida da humanidade, a verdadeira cronologia do Ocidente passa a ser de responsabilidade norte-americana (e o passaria a ser definitivamente a partir da Guerra fria e, ao término desta, com a globalização da economia).

³⁹ *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris: Grasset, 1977, p. 10.

⁴⁰ *A escritura e a diferença*, id., p. 13.

⁴¹ O princípio econômico, estabelecido por Fernand Braudel, diz: “Toda a vez que ocorre uma descentragem, opera-se uma recentragem, como se uma economia-mundo não pudesse viver sem um centro de gravidade, sem um pólo”. Em outra passagem, informa: “Uma economia-mundo aceita sempre um pólo, ou *centro*, representado por uma cidade dominante, outrora uma cidade-Estado, hoje uma capital, entenda-se uma capital econômica (nos Estados Unidos, Nova Iorque e não Washington)”. Ao final do livro, entrega-se a uma “confidência” [sic] de historiador, que termina por estas palavras onde o vocábulo *América* guarda uma estranha polissemia: “Haverá sempre, para os historiadores e para todas as outras ciências do homem, e para todas as ciências objetivas, uma América a descobrir”. (*A dinâmica do capitalismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1987, respectivamente, p. 72, 69 e 94).



Lévi-Strauss inicia o seu raciocínio pela desclassificação de uma possível comparação entre qualquer metrópole europeia e Nova Iorque, a cidade dominante na economia-mundo de meados do nosso século. Não há como contrastar Nova Iorque com as metrópoles europeias que a precederam no espaço e no tempo. Nela, “a relação entre o tamanho do homem e o das coisas distendeu-se a ponto de se excluir qualquer termo de comparação” (p. 74). Nela, o homem deixou de ser o valor fundamental do urbanismo. A cidade não é mais feita à nossa medida. Para melhor poder colocar o problema suscitado pela exceção que escapa, que foge à regra, Lévi-Strauss nos convida a rever os princípios tradicionais da evolução da paisagem à cidade, da natureza à cultura. Começa pelo óbvio, ou seja, por nos dizer que o espetáculo proporcionado pela metrópole do Novo Mundo ao viajante europeu – em virtude da sua “enormidade” – é semelhante ao espetáculo que lhe fora proporcionado no passado pela paisagem europeia. Já conhecemos as figuras do atraso e por isso não nos assustamos com a comparação que poderia ter sido, aliás, dispensada. No entanto, a paisagem americana (não mais a cidade mas a natureza propriamente dita do Novo Mundo) nos arrastaria “para um sistema ainda mais vasto e para o qual [nós, europeus] não possuímos equivalente” (p. 75). Lévi-Strauss descortina para o seu leitor um grandioso espaço, o da paisagem do Novo Mundo, que não tem equivalência na Europa. Daí uma ligeira correção: as cidades do Novo Mundo não são construídas à medida do homem, mas antes da própria paisagem de que se originam. Houve uma descontinuidade entre o urbanismo europeu e a construção de cidades na América.

É dentro dessa solução de continuidade entre o Velho e o Novo Mundo que sobressai Nova Iorque (cf. p. 122). Escreve: “a beleza de Nova Iorque não decorre de sua natureza de cidade, mas de sua transposição [...] de cidade para o nível de uma paisagem artificial onde os princípios do urbanismo já não contam”. Não há equivalente europeu para a paisagem americana, primeiro ponto. Não há equivalente europeu para Nova Iorque, segundo ponto. Nova Iorque é uma paisagem artificial (?), ou seja, um objeto cultural



(re)construído pelos princípios da natureza. Nova Iorque não foi e continua não sendo construída a partir dos princípios do urbanismo europeu. Ela não é feita à medida do homem.

Lévi-Strauss não encontra outro recurso estilístico senão o de se valer de metáforas tomadas de empréstimo à natureza para descrever os detalhes da grande metrópole do capitalismo. Eis o trabalho a que dedica o escritor: “os únicos valores significativos [de Nova Iorque] seriam o aveludado da luz, a delicadeza dos confins, os precipícios sublimes ao pé dos arranha-céus, e vales sombreados salpicados de automóveis multicoloridos, como flores” (p. 75). A anotação descritiva metafórica vai sempre empurrando para o passado selvagem americano o que parece novo e pujante. Esse empurrão para o passado, no entanto, confirma um dado importantíssimo, bem diferente dos empurrões a que temos nos referido até agora: ao final do seu processo de aculturação pelo Ocidente, Nova Iorque retoma os valores originários do Novo Mundo. No mapa de *Tristes Trópicos* a paisagem originária é o grande valor do Novo Mundo e de Nova Iorque. Desde os grandes descobrimentos marítimos, pela primeira vez o novo não copia o alheio; *reproduz* a própria *pureza* originária que, aparentemente, teria sido corrompida pelo processo de colonização. Nova Iorque reata as pontas do tempo específico ao Novo Mundo e é, por isso, que não concede vantagem inicial à Europa na corrida cultural. Taco a taco. Nova Iorque marca as horas da cultura atual. No pior dos casos, será a Europa que lhe terá de conceder uma vantagem originária, já que desde os fins da Segunda Grande Guerra tem sido ela colonizada às avessas.

Nova Iorque é a que reproduz, no monumento humano, a virgindade do Novo Mundo. Em 1959, na entrevista que concede a Georges Charbonnier, Lévi-Strauss assim define a metrópole: “Nova Iorque não me aparece bela como uma obra de arte, nem mesmo como uma obra humana; antes, como uma paisagem, isto é, o produto contingente dos milenares”. Comenta o entrevistador, com a subsequente concordância do entrevistado: “O que [o senhor disse]



relaciona Nova Iorque com a natureza e não com a cultura”.⁴² Nova Iorque é uma paisagem que se automodelou como cidade.

É este valor originário que dá primazia a Nova Iorque numa outra corrida paralela, esta interna às Américas. Na corrida que também mantém com as suas vizinhas do Novo Mundo, uma vez mais sai vencedora. Ela se torna modelo para a avaliação das cidades latino-americanas. Monteiro Lobato, citado atrás, antevia corretamente para os brasileiros a corrida do Ocidente e do capitalismo.

A condição excepcional que o etnógrafo delega a Nova Iorque em 1941 será retomada, sob outra perspectiva, em artigo bem posterior a *Tristes Trópicos*, intitulado “*New York post-et préfiguratif*” (1983), objeto de fina análise por parte de James Clifford no ensaio “A coleção da cultura”. Assim como Paris tinha sido a capital literária do mundo no século XIX, assim como a Paris das décadas de 1920 e 1930, a Paris dos surrealistas, do Trocadéro e do Museu do Homem, tinha sido a capital cultural da vanguarda artística ocidental, Nova Iorque ganha o privilégio de ser, a partir dos anos 40, o museu da humanidade. Ali, segundo a observação irônica do etnógrafo citado, Lévi-Strauss realizou – e o pode realizar, em virtude das *coleções* extraordinárias que se encontravam na cidade – o seu único trabalho de campo. Em virtude de uma mesma viagem (Lévi-Strauss transfere-se do Brasil para lá) e de muitas outras (as dos exilados surrealistas fugindo do nazi-fascismo), as instituições culturais nova-iorquinas modificaram a concepção de estética dominante no país, retomando-a na sua fonte mais legítima naquele momento, as mãos dos surrealistas franceses ali residentes (André Breton, Max Ernst, André Masson, Yves Tanguy e Matta). Informa Clifford: “A coleção de Lévi-Strauss e dos surrealistas, durante os anos quarenta, foi parte de um combate travado para que essas obras primas [da arte negra e ameríndia], cada vez mais raras, adquirissem um estatuto estético”.⁴³ Apesar de discordar da real pertinência de Lévi-Strauss ao grupo surrealista, como veremos, concordo com esta afirmação de Clifford em outro ensaio: “O

⁴² Id., *ibid.*, p. 170.

⁴³ *Malaise dans la culture* [The Predicament of Culture, 1988]. Paris: Beaux-Arts, 1996, p. 237.



surrealismo é o cúmplice secreto da etnografia – para o bem ou para o mal – na descrição, na análise e na extensão das bases da expressão e do sentido do século XX”.⁴⁴ Na apreciação estética dos objetos, essa apropriação do não-ocidental e cultural pelo propriamente ocidental e artístico será importante não só para que possam emergir futuros diferentes para as chamadas minorias étnicas, nota com que Clifford termina essa parte do ensaio,⁴⁵ como ainda para avivar o interesse dos especialistas e do público em geral pelas manifestações artísticas com forte peso cultural.

No entanto, um golpe do acaso conduziu os passos de Lévi-Strauss para a viagem transatlântica e a carreira de professor de sociologia no Brasil. Conduziu-os também para a etnografia e a viagem doméstica pelo interior do país. Durante grande parte da sua estada nos trópicos, constantemente tem de enfrentar a situação que, ao ser transposta para o relato, como vimos, lhe causa vergonha e repulsa. Torna-se uma máxima da vida profissional a observação que se encontra jogada na página inicial do livro: “As verdades que vamos procurar tão longe só têm valor se desvencilhadas dessa ganga [a viagem]” (p. 15). Ao fundamentar a sua visão conflituosa das diferentes sociedades num modelo etnográfico que se fundamenta, por sua vez, nos conceitos de pureza e distância, de intangibilidade, o viajante Lévi-Strauss terá de retornar, desta feita positivamente, ao tema radical do repúdio à viagem para nele operar algumas diferenças sutis. A viagem empírica acaba por subtrair da viagem como conceito absoluto a inevitabilidade do convívio do etnógrafo com a sua experiência profissional e com povos diferentes em outras terras.

A primeira das diferenças se desentranha de reflexão sobre a viagem transatlântica moderna e o tempo histórico. Pergunta Lévi-Strauss: “em que época o estudo dos selvagens brasileiros poderia proporcionar a satisfação mais pura, levar a conhecê-los na forma menos alterada?” No século XVIII na esquadra do autor de *Viagem*

⁴⁴ “Sobre o surrealismo etnográfico”, id., *ibid.*, p. 137.

⁴⁵ Tendo Lévi-Strauss observado um índio com uma caneta Parker na biblioteca onde trabalhava, Clifford observa, por sua vez, o etnógrafo e pergunta: “O índio com a caneta Parker dava a impressão de ‘voltar ao passado’ ou prefigurava ele um futuro diferente?”



ao redor do Mundo, Bougainville? Ou no século XVI, ao lado dos nossos conhecidos Jean de Léry e André Thévet? A pergunta não é retórica, embora também o seja. Na sua responsabilidade epistemológica, ela serve para que se coloquem, como estamos salientando, alternativas para a melhor rentabilidade do trabalho etnográfico e, ainda, para que se esclareça um dilema que é próprio ao cientista. Lévi-Strauss responde à própria pergunta sob forma de dicotomia para em seguida enunciar o dilema. Se o retorno ao passado permite “salvar um costume, ganhar uma festa, partilhar uma crença suplementar”, o avanço no tempo pode trazer “curiosidades” dignas de enriquecer a reflexão. Trata-se do jogo de damas e do seu reverso, o jogo conhecido como perde-ganha. Perde-se uma festa no tabuleiro em que vivem os selvagens, ganha-se no papel uma reflexão. Perde-se uma reflexão no papel, ganha-se uma festa no tabuleiro dos selvagens. Perde quem mais ganha, ou ganha quem mais perde? Eis finalmente o dilema explicitado: “quanto menos as culturas tinham condições de comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo contato mútuo, menos também seus emissários respectivos eram capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade” (p. 40). A apreensão da diversidade cultural está na razão direta da corrupção das culturas envolvidas.

Esse dilema, com sua grandeza e conseqüências desastrosas para o Novo Mundo, está expresso nas anotações que Lévi-Strauss toma por ocasião do trabalho de campo na tribo Tupi-Cavaíba. Sente-se, primeiro, orgulhoso pela sua condição de viajante, uma mistura de intruso, privilegiado e desbravador. “Não há perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena”. Em seguida, dá-se conta de que essa “recompensa suprema” só pode ser experimentada hoje em poucas e raras regiões do mundo. Há um excesso de viagens transcontinentais e um mínimo de regiões no planeta a serem exploradas. O etnógrafo pode reviver na miniatura – que é a viagem doméstica pelo interior do Brasil – a experiência originária e grandiosa da descoberta do outro, após a longa e arriscada viagem transatlântica. É semelhante e é diferente dos seus pares virtuais. Rejeita Bougainville como moderno e toma assento, anacronicamente, ao lado de Léry, Staden e Thevet,



estes sim, verdadeiros viajantes. O etnógrafo pode partilhar com esses navegadores uma mesma emoção: “graças aos grandes descobrimentos, uma humanidade que se julgava completa e concluída recebeu de repente, como uma contra-revelação, a notícia de que não estava sozinha [...], para se conhecer, devia primeiramente contemplar nesse espelho sua imagem irreconhecível da qual uma parcela esquecida pelos séculos iria lançar, só para mim, seu primeiro e último reflexo” (p. 307). Graças à viagem doméstica, anacronicamente, o primeiro e último reflexo da pureza indígena, só para o etnógrafo. Ao mesmo tempo e no mesmo espaço, a inevitabilidade da corrupção mútua. Na fase em que se encontram hoje, essas sociedades primitivas apresentam “corpos debilitados e formas mutiladas”. Isso porque “foram fulminadas por esse monstruoso e incompreensível cataclismo que significou [...] o desenvolvimento da civilização ocidental” (p. 308).

A pergunta serve ainda para que se apresente uma vez mais o estatuto do contato entre culturas puras e singulares que, pelo simples acontecer, corrompe, degrada, fulmina, amaldiçoa. Serve para que se fale do valor ocidental que, ao se tornar suplemento, na realidade já é sempre complemento colonizado e vice-versa. Como estamos salientando, o híbrido é o mais terrível dos monstros no universo fantasmático de *Tristes Trópicos*. Para continuar a apreendê-lo é preciso que passemos à segunda distinção sutil elaborada no livro. O etnógrafo é levado a cair em cacoete de que nos fala Michel Foucault na *História da Loucura*. Ao contrário do que pensam os partidários da análise como processo heurístico, quando o pensador ocidental divide (*partage*) um todo é para que opere a rejeição (*rejet*) de uma das partes. Para que estabeleça uma hierarquia entre as partes, ou para que a parte rejeitada seja recalçada no tecido lingüístico. No universo histórico relatado pelo etnógrafo, existem viagens e viagens. As “verdadeiras viagens” se confundem com as intrépidas viagens feitas por ocasião dos grandes descobrimentos. Na época dessas viagens, “um espetáculo ainda não estragado, contaminado e maldito se oferecia em todo o seu esplendor” (p. 39) ao marinheiro. Suspira o etnógrafo: “Viagens, cofres mágicos com promessas sonhadoras, não mais revelareis vossos tesouros intactos!”



(p. 35). A sensaboria ocidental se extasiava diante dos choques olfativos e visuais proporcionados pela descoberta de regiões exóticas e dos seus produtos. Já naquela época, no entanto, quando o puro era alcançado e tocado pelo puro já se achavam ambos contaminados para sempre. Mas existem outras e mais falsas viagens, mais recentes também, de que a seguinte é exemplo: “nossos modernos Marcos Polos trazem dessas mesmas terras, desta vez em forma de fotografias, livros e relatos, as especiarias morais de que nossa sociedade experimenta uma necessidade mais aguda ao se sentir soçobrar no tédio” (p. 35). À experiência sensual de novos e diferentes perfumes e sabores sucederam o espetáculo dessas especiarias morais, ou seja, “trivialidades e banalidades” que são “milagrosamente transmutadas em revelações” (p. 16). Há sempre uma matemática moral montada a priori para contabilizar os efeitos mútuos de perda.

A questão levantada nos leva a descobrir que Lévi-Strauss acaba por não ser um bom companheiro de viagem dos seus colegas “etnógrafos surrealistas” e dos seus amigos “surrealistas etnógrafos”, para usar as categorias cunhadas por James Clifford para caracterizar a interação entre ciência e arte na cena parisiense dos anos 20 e 30. Lembra Clifford que o etnógrafo Marcel Griaule, no último ano da década de 1920, em ensaio publicado na revista *Documents*, “ridiculariza as teses estéticas dos amantes de arte primitiva que duvidam da pureza de um tambor baoule porque a personagem esculpida nele carrega um rifle”. Para Griaule, precursor das teses de M. Herskovits sobre “re-interpretação”, da mesma forma como o artista europeu se encantava com os objetos africanos, expondo-os no seu ateliê e incluindo-os no seu próprio universo pictural através da técnica de colagem, “o africano se deleitava com os tecidos, latas de gasolina, álcool e armas de fogo”, incorporando-os ao seu universo material e simbólico. Conclui Clifford: “O surrealista etnográfico diferentemente tanto do típico crítico de arte quanto do antropólogo da época, se delicia com as impurezas culturais e com os perturbadores sincretismos”.⁴⁶ Lévi-Strauss, como bom

⁴⁶ “Sobre o surrealismo etnográfico”, id., *ibid.*, p. 149.



etnógrafo, não deixa de anotar e estudar os fenômenos de mestiçagem cultural mas para adjectivá-los de modo bem diferente.

Apesar de um termo redefinido por Lévi-Strauss, o de *bricolagem*, estar por detrás das teses recentes de Michel de Certeau sobre o estatuto da arte popular na nossa atualidade, dificilmente o etnógrafo as teria aceito.⁴⁷ O motivo para a rejeição talvez estivesse no modo como ele próprio classifica historicamente a *bricolagem*. Esta é própria ao pensamento selvagem, mítico, de repertório fechado, e contrária à invenção técnica, à razão e à liberdade de criação do engenheiro. A dissociação do *bricoleur* e do engenheiro foi negada, da perspectiva filosófica, por Jacques Derrida na sua leitura de *Tristes Trópicos*, quando afirma: “A idéia do engenheiro rompendo com toda bricolagem pertencia à teologia criacionista. Apenas uma tal teologia pode dar crédito a uma diferença essencial e rigorosa entre o engenheiro e o *bricoleur*”.⁴⁸ Ao se deixar recuperar, nas sociedades ocidentais modernas, pelas classes desfavorecidas, ao ser levado a transpor a distância que separa as sociedades frias das sociedades quentes, o conceito de Lévi-Strauss não perde a graça da sua origem, da sua originalidade. A maior originalidade das teses de Certeau está em não só ter recuperado o processo dito primitivo para explicar os processos de invenção entre as camadas pobres das sociedades ocidentais tecnocratizadas, como também por ter deslocado o eixo das culturas populares da condição de servas da cultura erudita e dominante, única a ser considerada como legítima. Ao deslocar o eixo de funcionamento da tradição elitista ocidental, Certeau descobre o nó onde se realiza a autêntica e original produção popular dos nossos dias.⁴⁹ Ela está imersa e silenciosa, clandestina e astuciosa, no cotidiano das pessoas comuns,

⁴⁷ Para uma definição tradicional de arte popular pelo etnógrafo, v. Georges Charbonnier, id., p. 130.

⁴⁸ Id., ibid, p. 170-171.

⁴⁹ Desde 1962, em ensaio intitulado “Rediscovery and integration”, M. Herskovits chamava a atenção para o fato de que os valores maiores da cultura africana que seriam importantes na formação das novas nações daquele continente estava no campo das relações humanas e das artes. Conclui ele: “Num certo sentido, isso implica uma recusa em definir ‘progresso’ só como resultado de habilidades tecnológicas e de recursos econômicos”. *Cultural relativism*. New York: Vintage Books, 1973, p. 269.



em atividades ao mesmo tempo banais e renovadas. Outro grande mérito de Certeau foi o de deslocar o eixo da produção de mercadorias, único modo a ser estudado positivamente pelos especialistas nas ciências sociais. Ao deslocar esse outro eixo, finca pé na *bête noire* dos estudiosos da cultura erudita, o consumo. Invertem-se as setas no processo da leitura crítica da manifestação artística das classes populares. O consumo/produto popular distingue-se da produção/consumo erudito porque, antes de tudo, explicita “maneiras de lidar com”. No consumidor, descobre-se o autor e a esfera de autonomia do fazer criativo. A diferença entre este e o autor erudito está no uso que faz dos objetos que lhe são inapelavelmente impostos.⁵⁰

Conclui-se que as diferenças empíricas suscitadas pela experiência das viagens transatlântica e doméstica são levantadas pelo etnógrafo para que, contraditoriamente e com o maior espalhafato, logo em seguida sejam re-afirmados não só o conceito absoluto de viagem, como também o tema do repúdio a ele. Estranhamos que Jacques Derrida chegue às páginas do capítulo XXVIII de *Tristes Trópicos*, intitulado “Lição de escrita”, julgando-as “belíssimas e feitas para espantar”.⁵¹ Se os poetas latinos, como nos ensina Ernst-Robert Curtius, costumavam comparar a composição de uma obra a uma viagem de navio, podemos comparar também a leitura a uma viagem. Derrida só pode achar que aquelas páginas são feitas para espantar porque talvez tenha perdido o leme do livro⁵² para se entregar exclusivamente à rota da sua obsessão, o estatuto da escrita [*écriture*] na filosofia ocidental.

Ao chegar ao capítulo “Lição de escrita”, depois dessa outra *viagem* a que fora convidado desde a frase de abertura, o leitor de *Tristes Trópicos* não deve se espantar com a previsibilidade dos fatos relatados e das reflexões feitas ali pelo etnógrafo. Trata-se de

⁵⁰ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*. Paris, 10/18, 1980.

⁵¹ Id., *ibid*, p. 127.

⁵² Não deixa de ser importante notar que Lévi-Strauss conhece e estuda os Nambiquara durante o período nômade da tribo. Estão em viagem pela mata. Os dois grupos estão em viagem. O combate se dá, por assim dizer, no alto mar da selva amazônica.



capítulo que já tinha sido enunciado inúmeras vezes anteriormente pelo correr do texto, só que de forma menos exemplar. Se Guimarães Rosa afirma em *Tutaméia* que “o livro pode valer pelo muito que nele não deveu caber”, *Tristes Trópicos* muito vale pelo que nele coube à saciedade. O capítulo “Lição de escrita” já está embutido na primeira pergunta que o leitor faz à letra do livro: por que esse infatigável e extraordinário viajante odeia a viagem? Já está ainda embutido na pergunta que faz no momento em se iniciam as viagens pelo interior do Brasil: por que esse viajante que odeia tanto a viagem vai suplementar a viagem transatlântica com viagens domésticas pelo Brasil? Já não adivinharia o leitor, pela sua própria experiência crítica, o que deve aguardá-lo em muitos dos capítulos? A crítica ao marinheiro-colonizador e ao marinheiro-evangelizador não teria necessariamente, em *Tristes Trópicos*, o seu espelho na crítica ao viajante-etnógrafo? Os três não apenas pertencem ao Ocidente, mas não têm ainda como atividade em comum a viagem? Seria um deles melhor do que os outros, se são os três os que transpõem com maior desinibição a *distância* entre culturas diferentes, conspurcando-as?

Acertadamente Jacques Derrida observa que os três viajantes (colonizador, missionário e etnógrafo) são partícipes da “guerra etnográfica”, ou seja, da “confrontação essencial que *abre a comunicação* [grifo nosso] entre os povos e as culturas, mesmo quando esta comunicação não se pratica sob o signo da opressão colonial ou missionária”.⁵³ A diferença está em que onde Derrida fala de comunicação, Lévi-Strauss sublinha o oposto, o “íntacto”. Fala de distância e separação. Adverte sobre aproximação e contágio, sempre adjetivando este de maneira negativa. Ou seja, ele fala da violência dos que transgridem os limites estabelecidos pela pureza cultural. E mais ainda: da violência contra si que cometem os que deixam que os limites estabelecidos pela pureza cultural sejam transgredidos. Derrida percebe sem o perceber inteiramente que, no universo do etnógrafo, a figura da *vizinhança* só pode ocorrer *dentro* duma aldeia, duma empresa ou num bairro duma grande cidade (o que os anglo-saxões chamam de “*neighbourhood*”). Povos de cultura

⁵³ Id., *ibid.*, p. 132.



diferente não são vizinhos, de acordo com Lévi-Strauss, são *exteriores* uns aos outros, são tão exteriores uns aos outros quanto a escrita de que Lévi-Strauss irá falar o é em relação à cultura nambiquara. Em virtude da viagem (transatlântica ontem, doméstica hoje), as diferentes culturas no planeta estão em “guerra”, como o filósofo enuncia.

Assinalemos, ainda, que não houve interesse por parte do etnógrafo em transformar o seu relato de viagem numa espécie de epopéia moderna. O grande autor ausente de *Tristes Trópicos* – e não o é por mera coincidência – é o poeta português Luís de Camões. O grande livro ausente de *Tristes Trópicos* – e não o é por mera coincidência – é *Os Lusíadas*. O fim da viagem (título ambíguo da primeira parte do livro), o fim dos sucessivos combates que o acaso obriga o viajante a travar, não se encontra desenhado pelo gosto da aventura, ou seja, por uma espécie gradativa de descida aos infernos de onde o aventureiro sairá fortalecido e pronto para assumir a nova identidade de herói mítico. Para entregar-se à narrativa de viagem é preciso primeiro que o viajante Lévi-Strauss vença a vergonha e a repulsa. Eis os sentimentos mais fortes que sente o narrador de *Tristes Trópicos* ao encetar o trabalho a que se propõe. O inferno é oferecido ao etnógrafo ao mesmo tempo em que se lhe empresta a força que dá origem ao seu deslocamento no espaço planetário; por isso é que se torna imperativo desvencilhar-se dessa “ganga” originária para, contraditoriamente, acatar como salvadora uma *viagem pela máquina do tempo de Zenão*. Através desta é que se pode chegar à verdade da humanidade, ao paraíso terrestre, ou ao que resta dele, na face do planeta corrompido. Nesse local atemporal já está e sempre estará a utopia lévi-straussiana. Lugar do movimento na imobilidade, onde grupos humanos viveram e sempre vivem no período neolítico. Observa: “Uma das fases mais criativas da história da humanidade situa-se no início do Neolítico, responsável pela agricultura, pela domesticação dos animais e por outras artes. [...] No Neolítico, a humanidade deu passos de gigante sem o auxílio da escrita; com ela, as civilizações históricas do Ocidente estagnaram por muito tempo” (p. 282-283). Ao se tornar indispensável como fundamento da busca da verdade para o etnógrafo, a viagem pelo planeta terra pôs um fim na felicidade do homem e dos não-



ocidentais. Como anota Octavio Paz: “Se há um grão de verdade na visão do neolítico como uma idade feliz, essa verdade consiste não na justiça de suas instituições, sobre o que sabemos pouquíssimo, mas no caráter pacífico das suas descobertas e, principalmente, no fato de que essas comunidades não conheceram outra forma de relação que não fosse a pessoal, de homem a homem”.⁵⁴

No universo de Lévi-Strauss – como bem observa Derrida, mas sem ganhar na sua observação galeio para elaborar a experiência do contágio que está por detrás da viagem – a comunicação só existe no interior de um espaço limitado, ou seja, dentro de uma comunidade (no sentido preciso) e, dentro desta comunidade, só quando as relações entre os seres são “autênticas”, isto é, feitas frente a frente, rosto a rosto.⁵⁵ Portanto, a violência de que fala a “Lição da escrita” é necessariamente *anterior* à questão da escrita, ou da arqui-escrita, já que anula a autenticidade na relação intersubjetiva, bem como interrompe, explode e mata o silêncio da utopia no discurso etnográfico. Interrompe, explode e mata a investigação ontológica na medida em que se situa aquém da filosofia, num plano anterior e mais elevado, o da ética. O modelo de relação intersubjetiva é tomado de empréstimo por Lévi-Strauss para que sirva de modelo para a análise da relação intercultural. O modelo positivo de Levinas serve para Lévi-Strauss insistir na negatividade do trabalho etnográfico. A crítica ao logocentrismo feita por Jacques Derrida compromete não só o fundamento filosófico da etnografia levi-straussiana, como também o seu substrato ético, retirado das idéias de Emmanuel Levinas sobre a intersubjetividade, como estaremos propondo.⁵⁶

Para Levinas, a *distância* só pode ser transposta positivamente na relação interpessoal porque o fundamento da *pureza* do ser

⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 98-99.

⁵⁵ Na entrevista a Charbonnier, comenta: “se o etnólogo ousasse passar por reformador [...] preconizaria sem dúvida uma descentralização [de qualquer sociedade] em todos os planos, de tal forma que o maior número de atividades sociais e econômicas se realizassem nesses níveis de autenticidade, em que os grupos são constituídos de homens que têm um conhecimento concreto uns dos outros”. Id. *Ibid.*, p. 63.

⁵⁶ *Ethique et infini* (Paris, Fayard, 1982) nos servirá como guia para as reflexões que faremos a seguir.



torna-se intocável. A fala, ao anular a distância entre duas pessoas, resguarda, no entanto, o segredo como fundamento do ser. Rosto e discurso estão interligados, como nos ensina Emmanuel Levinas. O dizer representa o fato de que, diante do rosto alheio, não permaneço simplesmente ali a contemplá-lo. Saio do meu isolamento. Dou-lhe uma resposta (em francês: *répondre à*). O dizer é uma maneira de saudar o outro, mas saudar o outro já é ser responsável por ele (em francês: *répondre de*). O dizer não ignora o dito, acolhe-o ao instituir o tema da responsabilidade. O dizer se encontra na necessidade de sempre se desdizer. Afirma Levinas: “Quando você vê um nariz, olhos, uma testa, um queixo, e que você pode descrevê-los, é que você se volta para o outro como para um objeto”. O rosto é algo que não chega a ser um conteúdo que o pensamento abraçaria. O rosto é exposto, ameaçado, como se nos convidasse para um ato de violência. Ao mesmo tempo, é ele que nos proíbe de matar. A responsabilidade é a estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade. A ética não está aqui como suplemento a uma base existencial prévia. É na ética compreendida como responsabilidade que se ata o nó do subjetivo. A proximidade de outrem significa que o outro não está apenas próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente. O próximo o é por se aproximar de mim. Ele tanto mais se aproxima de mim quanto mais me sinto – enquanto eu sou – responsável por ele. A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Nesse sentido, sou responsável pelo outro sem esperar a recíproca, ainda que ela me custe a vida. O eu sempre tem uma responsabilidade a mais que os outros. A culpabilidade do etnógrafo, tema caro a Lévi-Strauss como se deduz da leitura do capítulo XXXVIII, “Um copinho de rum”, advém dessa responsabilidade extra que está expressa em frase de Dostoiévski, citada por Levinas: “Somos todos culpados de tudo e de todos diante de todos, e eu mais do que os outros”.

Na solidão do etnógrafo e nas relações intersubjetivas na utopia é que há autenticidade. De que espécie? As últimas palavras de *Tristes Trópicos*, na sua beatitude e serenidade, resgatam o ódio, a repulsa e a vergonha das primeiras frases do livro. O etnógrafo fala de experiência humana diante da natureza, que se expressa por



sentimentos inexprimíveis. Daí o modo descritivo das frases e a ausência do *outro*. A contemplação de um mineral mais bonito do que todas as nossas obras. O perfume, mais precioso do que os nossos livros, aspirado na corola de um lírio. O piscar de olhos cheio de paciência, de serenidade e de perdão recíproco, que um entendimento involuntário permite por vezes trocar com um gato (p. 392). Do mesmo modo como o aparecimento da linguagem se deu por acaso, assim também a viagem foi dada desde as primeiras páginas do livro como produto de um “golpe do acaso”. “A lição da escrita”, na extensão da sua descontinuidade, está pré-meditado pelo acaso da viagem, pela viagem como experiência maléfica, antes de o ser pré-meditado pelo fonocentrismo do etnógrafo. Qualquer penetração no espaço cultural do outro, qualquer intromissão singular na vida social do outro, produz a priori a violência. Podem-se usar mil e um exemplos para comprovar a presença da violência. Entre eles, o exemplo da desclassificação da escrita, tomada esta, ou não, como exemplar da época de Rousseau.

O “incidente extraordinário” dentro do relato da viagem doméstica tem a sua razão de ser, paradoxalmente, na *rotina* do etnógrafo durante o trabalho de campo. Confessa Lévi-Strauss: “da mesma maneira como agi com os Cadiueu, distribuí [entre os Nambiquara] folhas de papel e lápis com os quais, de início, nada fizeram; depois, certo dia vi-os muito atarefados em traçar no papel linhas onduladas” (p. 280). A expressão *da mesma maneira que* indica a insistência na busca do exemplo, enfim encontrado. A própria rotina da atividade não é, por sua vez, também prenunciadora do achado extraordinário com que ela mal e parcamente se deixa encobrir? A rotina re-marca sua força abusiva no território indígena e autentica a profissão do etnógrafo entre os pares. Este interfere, pela repetição, na rotina social dos indígenas que estuda. Viola-o. Como diz Eugène Ionesco, em *A Cantora Careca*: “Tomai um círculo, acaríciai-o, e ele se tornará vicioso”. O capítulo “Lição de escrita” mantém sua dívida para com a geometria euclidiana. O capítulo tem a função de enunciar o resultado de uma demonstração. QED. *Quod erat demonstrandum*: o que se tinha de demonstrar.



Se a questão do modelo genealógico se impõe, como querem muitos dos leitores de Lévi-Strauss, sobressaindo, como fica óbvio pela miríade de citações, a figura de Jean-Jacques Rousseau, se ela se impõe talvez se imponha sob uma forma um tanto desorientada. A viagem ao Brasil constitui um modelo de viagem que é o da contra-viagem. Este acaba por desconstruir o conceito e o modelo de viagem tais quais foram descritos e configurados pela tradição do poema épico ocidental. Para melhor compreender a questão proposta por *Tristes Trópicos* será importante deslocar o eixo genealógico dos pais franceses de Lévi-Strauss e fazer o seu relato adentrar-se pela linhagem de Dante Alighieri e pelo universo da sua leitura, também contra-modelar, do viajante e explorador Ulisses. A viagem do etnógrafo passa a funcionar, de direito, como um suplemento ao alicerce Rousseau. Pode até aproximar o viajante moderno de um contemporâneo de Rousseau. Estamos nos referindo a Voltaire e, em particular, a *Candide*. Depois de mil e uma peripécias, o protagonista do conto acaba por descobrir – na negação da viagem e, paradoxalmente, no conselho dado por um não-ocidental, – o único lema que conduz à vida feliz. O turco contra Pangloss, Voltaire contra Rousseau, o Buda contra o Ocidente: “*il faut cultiver son jardin*”.

Retomemos Jacques Derrida onde ele tinha deixado a pergunta da linhagem: “por que Lévi-Strauss e Rousseau?” A resposta à pergunta diz que a conjunção serve não só para marcar um afeto teórico, que sinaliza a harmonia entre os dois, como também indicia a condição de discípulo do etnógrafo. A conclusão a que chega o filósofo não poderia ter sido outra. Nos textos do etnógrafo há “um rousseuismo declarado e militante”. Um dos traços de união que é instalado pela militância é a *piiedade*, aclara o filósofo. Trata-se esta de um “sentimento [*affection*] fundamental, tão primitivo quanto o amor a si, e que nos une naturalmente a outrem: ao homem, certamente, mas também a todo ser vivo”.⁵⁷ Por um golpe do acaso, Lévi-Strauss retirou a piedade dos limites rigididos das relações autênticas e levou-a aos extremos perigosos e condenatórios da viagem. A viagem, suplemento involuntário a Rousseau, ou melhor

⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 130-131.



dito, a contra-viagem, filiação a Dante, pode ser lida no canto XXVI da *Divina Comédia*, onde o próprio poeta e Virgílio se deparam com Ulisses em chamas no oitavo círculo do inferno. Ali estão os maus conselheiros. Ulisses e Diómedes condenados por terem tido a idéia do invasor cavalo de Tróia. Ulisses recalca o sentimento de piedade para que possa entregar-se exclusivamente ao “ardor”, que o leva a enfrentar o desconhecido. Atiçado pelo ardor da aventura, agora sucumbe em chamas no inferno. Virgílio pede a Ulisses para que revele as circunstâncias da sua morte. Ulisses narra-lhe a última viagem. Leiamos, primeiro, esta passagem do episódio de Ulisses (*Inferno*, XXVI), onde se nega a piedade para que se revele a força do *ardor* como seu suplemento:

*né dolcezza di figlio, né la pietà
del Vecchio padre, né 'l debito amore
lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l'ardore
ch'ì'ebbi a divenir del mondo esperto
e de li vizi umani e del valore*

O ardor da aventura em Lévi-Strauss, mesmo que tenha sido impelido à viagem por um golpe do acaso, deve ser lido no contexto da *Divina Comédia*. No canto XXVI, Dante opera uma significativa mudança nas circunstâncias que encerram a viagem/vida de Ulisses. Em lugar do retorno a Ítaca e aos braços de Penélope, como ensina a lição clássica, fá-lo vítima de naufrágio frente ao monte do Purgatório. Esse deslocamento, como nos ensina John Freccero, nosso guia pela selva dantesca, só é possível porque a uma primeira morte, a morte do corpo, se segue “la seconda morte”, a morte da alma: “Devemos notar rapidamente que a distinção entre as duas espécies de morte é útil para explicar a diferença entre a morte natural de Ulisses, totalmente irrelevante para Dante, e a morte por naufrágio, que ele inventou”.⁵⁸

⁵⁸ *Dante: the poetics of conversion*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 148. Esta e as demais citações foram extraídas do capítulo 8, “Dante’s Ulysses: From epic to novel”.



Nesse sentido, há duas leituras da viagem de Ulisses. A primeira, definidora do modo como era compreendida na antiguidade, julgava-a “como a alegorização espacial do tempo circular humano”, como nos ensina Freccero. E explica: “o retorno de Ulisses para a pátria servia como um admirável veículo para as alegorias platônicas e gnósticas sobre o triunfo da alma sobre a existência material, seu refinamento gradual de volta à prístina espiritualidade”. A história seguia então um padrão biológico. O tempo – informa ainda o citado crítico – se movia num círculo eterno, tendo a repetição como a sua única razão. Face ao destino inexorável, a única esperança do homem para a permanência residia na sua aspiração pela glória mundana e o renome humano. Observa Freccero: “O que dá significado à aventura é o retrato do herói num mundo épico onde há muitos perigos e grandes obstáculos, mas quase nunca algumas dúvidas”. Protagonista e leitor estavam interessados no *como* e não no *por quê*. Da caixinha de surpresas do *por quê* é que saltam as dúvidas.

Voltemos a Lévi-Strauss: “Mas o problema persiste: como o etnógrafo pode escapar da contradição que resulta das circunstâncias de sua escolha? Tem diante dos olhos, tem à sua disposição uma sociedade: a sua; por que resolve menosprezá-la e reservar a outras sociedades – escolhidas dentre as mais longínquas e as mais diferentes – uma paciência e uma dedicação que sua determinação recusa aos compatriotas? (p. 362)”.

No mundo cristão, a ansiedade referente aos acontecimentos exteriores da vida é limitada, mas não eliminada. Desloca-se o suspense para outro plano. A morte deixa de ser, informa-nos ainda Freccero, o fim da trajetória humana sobre a terra e é substituída pela questão sobre o significado dela – salvação ou danação, segundo o linguajar medieval –, sobre o fim definitivo de qualquer estória. Conclui Freccero: “A morte, no contexto cristão, é ameaçadora, não porque seja o fim da vida, mas porque entra na esfera da responsabilidade humana como o momento mais importante da vida”. A segunda morte de Ulisses é o derradeiro espelho onde se reflete a vida do navegador. Ali, se dá o ritual da sua expiação. Purgatório: “para se dar a todas as sociedades o etnógrafo se negou



pelo menos a uma. Comete, pois, o mesmo pecado que critica nos que contestam o sentido privilegiado de sua vocação” (p. 363).

Apesar do ódio que nutre à viagem, apesar da vergonha e repulsa que experimenta diante da lembrança dos antigos feitos, o viajante escreve *Tristes Trópicos* epitáfio das suas viagens e aventuras. Escreve-o como se narrasse uma estória que finda num duplo naufrágio. O naufrágio da Europa frente ao Monte do Purgatório: “a aventura ao coração do Novo Mundo significa antes de mais nada que ele não foi o nosso, e que carregamos o crime da sua destruição” (p. 371). O naufrágio do etnógrafo frente aos indígenas. À peroração que faz Ulisses aos tripulantes do barco: “*fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza*”, segue-se o castigo que vem da montanha: “*chè de la nova terra um turbo nacque*”, e a tempestade só pára quando “*l mar fu sovra noi richiuso*” Em busca da salvação, na viagem do livro que se fecha, vaga o etnógrafo. “Adeus, selvagens!, adeus, viagens!” (p. 392). “A vida social consiste em destruir o que lhe confere seu aroma” (p. 363). O etnógrafo não precisa mais de palavras, permanece num espaço *entre*, “aquém do pensamento e além da sociedade” (p. 392). A lição do silêncio.





DEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL 1979-1981

(CULTURA *VERSUS* ARTE)





DEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL 1979-1981

(CULTURA *VERSUS* ARTE)

“Existe maior dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas.”

MONTAIGNE

Para abordar com segurança o tema que nos propomos estudar – Crítica cultural versus crítica literária –, será preciso refletir antes sobre um problema de periodização. Em que ano e em que circunstâncias históricas começa o “fim do século XX” na América Latina e, em particular, no Brasil? Se nos entregarmos ao trabalho prévio de articular uma série de questões derivadas, a pergunta de caráter geral poderá receber resposta que proponha uma data relativamente precisa. Enunciemos, primeiro, as perguntas derivadas.

Quando é que a cultura brasileira despe as roupas negras e sombrias da resistência à ditadura militar e se veste com as roupas transparentes e festivas da democratização? Quando é que a coesão das esquerdas, alcançada na resistência à repressão e à tortura, cede lugar a diferenças internas significativas? Quando é que a arte brasileira deixa de ser literária e sociológica para ter uma dominante cultural e antropológica? Quando é que se rompem as muralhas da reflexão crítica que separavam, na modernidade, o erudito do popular e do pop? Quando é que a linguagem espontânea e precária



da entrevista jornalística, televisiva, etc. com artistas e intelectuais substitui as afirmações coletivas e dogmáticas dos políticos profissionais, para se tornar a forma de comunicação com o novo público?

A resposta às perguntas feitas acima levam a circunscrever o momento histórico da transição do século XX para o seu “fim” entre os anos de 1979 e 1981. Se correta a data, compete-nos fazer um trabalho de arqueologia, a fim de que se estabeleça uma primeira bibliografia mínima¹ e se nomeie a gênese dos problemas que ainda hoje nos tocam. Tanto o leitor quanto o crítico poderão enfrentar com maior rigor os vários desafios que, desde então, se nos apresentam no campo da cultura e da literatura.

Nesses três anos a que estaremos nos referindo, a luta das esquerdas contra a ditadura militar deixa de ser questão hegemônica no cenário cultural e artístico brasileiro, abrindo espaço para novos problemas e reflexões inspirados pela democratização no país (insisto: no país, e não do país). A transição deste século para o seu “fim” se define pelo luto dos que saem, apoiados pelos companheiros de luta e pela lembrança dos fatos políticos recentes, e, ao mesmo tempo, pela audácia da nova geração que entra, arrombando a porta como impotentes e desmemoriados radicais da atualidade. Ao luto dos que saem opõe-se o vazio² a ser povoado pelos atos e palavras dos que estão entrando.

Em artigo publicado em 13 de agosto de 1981³, Heloisa Buarque de Hollanda esboçava um primeiro balanço das novas

¹ Menos por modéstia e mais por decoro, não cito textos meus que poderiam fazer parte deste debate.

² A noção do “vazio” que toma conta do país durante a ditadura foi estabelecida e consagrada pela esquerda cultural na época. V. “A crise da cultura brasileira”, *Visão*, 5/7/71. Ali se pergunta: “Quais são os fatores que estariam criando no Brasil o chamado ‘vazio cultural?’” V., ainda, na mesma revista, 11/3/74, o balanço dos dez anos da “revolução”.

³ “Bandeiras da imaginação antropológica”, *O Jornal do Brasil*. Trata-se duma resenha do livro do antropólogo Carlos Alberto Messeder Pereira, *Retrato de época (um estudo sobre a poesia marginal na década de 70)*. Rio de Janeiro, Funarte, 1981. O artigo abre por quatro perguntas: “A que vem esse antropólogo, pretendendo mexer com a curiosa tribo dos poetas? Como a pesquisa antropológica vai lidar com o fenômeno literário enquanto objeto empírico? O que significaria, para nós, literatos natos, pensar a literatura relativizada em seu caráter literário? Será que os poetas marginais se tornarão perigosos desviantes?”



tendências na arte e na cultura brasileiras. A reviravolta que ambas sofriam se devia à passagem recente do furacão soprado pelo cineasta Cacá Diegues, denominado com propriedade na época de “patrulhas ideológicas”. O furacão, porque desorientava a esquerda formada nos anos 50 e consolidada na resistência à ditadura militar dos anos 60 e 70, era remonitório da transição. O livro de entrevistas que levou o nome da polêmica, *Patrulhas Ideológicas*⁴, se configura hoje mais como o balanço da geração que resistiu e sofreu durante o regime de exceção e menos como a plataforma de uma nova geração que desejava tomar ao pé da letra a “diástole” (apud General Golbery) da militarização do país.

Como narradores castrados pelos mecanismos da repressão, como pequenos heróis com os olhos voltados para o passado doloroso, como advogados de acusação dispostos a colocar no banco dos réus os que de direito ali deveriam ficar para sempre, a maioria dos personagens públicos entrevistados em 1979/1980 quer contar uma história de vida. Resume o cineasta Antônio Calmon: “Eu acho melhor contar a história do que teorizar”. Ainda em 1979, sai publicado o emblemático depoimento do ex-guerrilheiro Fernando Gabeira, *O que é isso, companheiro?*, que narra com minúcia de detalhes o cotidiano redentor e paranóico da guerrilha no Brasil e na América Latina e as sucessivas fugas dos latino-americanos para os vários exílios. Na numerosa produção de relatos de vida, há um tom Christopher Lasch⁵ que impede que o lugar político-ideológico até então ocupado pelo regime militar seja esvaziado e reocupado pelos defensores de uma cultura adversária, ou seja, os esquerdistas renitentes não descobrem que

⁴ São Paulo, Brasiliense, 1980. As entrevistas foram feitas por Heloisa Buarque de Hollanda e Carlos Alberto Messeder Pereira. Segundo Pola Vartuck, responsável pela primeira entrevista com Cacá Diegues, o cineasta tratava de salvaguardar o espaço democrático “da liberdade de criação artística, contra todos os intelectuais que, em nome de partidarismos ideológicos, tenta[va]m impor um tipo de censura”. No prefácio ao livro lê-se que “o discurso mais tradicional da esquerda começa[va] a voltar à tona e aquelas velhas discussões do papel social da arte, da arte engajada, começa[va]m a pintar de novo, inclusive a nível de cobrança...”

⁵ Alusão ao livro *The Culture of Narcissism - American Life in an Age of Diminishing Expectations*, publicado em 1979.



o inimigo não está mais lá fora, do outro lado da cerca de arame farpado, mas entre nós.⁶

O acontecimento “patrulhas ideológicas” fecha não só o período triste da repressão como também o período feliz da coesão na esquerda. Por ser o mais polêmico dos intelectuais brasileiros contemporâneos, Glauber Rocha é o primeiro que põe o dedo no harmônico e fraterno bloco esquerdista para abrir rachaduras. Em 1977, *O Jornal do Brasil*⁷ propicia, num apartamento carioca, o diálogo entre os quatro gigantes da esquerda brasileira: o antropólogo Darcy Ribeiro, o poeta Ferreira Gullar, o cineasta Glauber Rocha e o crítico de arte Mário Pedrosa. O longo e doloroso debate termina com intervenções abruptas de Glauber. Devido às divergências de opinião, conclui que “o debate não pode ser publicado”. Segundo a transcrição, “todo mundo [na sala do apartamento] protesta, grita, reclama da posição de Glauber”. Glauber continua a silenciar a fala dos demais. Acrescenta: “Eu, por exemplo, comecei a discordar do Darcy [Ribeiro] a partir de certo momento, mas eu não discordarei publicamente [grifo nosso] do Darcy...” A moderadora do debate não percebe a dimensão da rachadura aberta pela discordância no privado que não podia se tornar pública e reage com o cola-tudo das boas intenções: “o problema é que você [Glauber] está querendo impor um pensamento, quer ganhar uma discussão e não é isso que importa aqui”. Glauber termina a conversa amistosa com duas declarações contundentes. A primeira é a de que “não há condições no Brasil de se fazer um debate amplo e aberto” e a segunda, “esse debate já era”.

⁶ Estas noções foram tomadas de empréstimo a Lionel Trilling, via Stanley Aronowitz: “However, despite relatively little institutional power, the movements of multiculturalism, cultural studies as well as the older gender, race and ethnic studies are perceived by their critics as the true ‘enemy within’”. *Roll over Beethoven*. New England, Wesleyan University Press, 1993, p. 27. V. também p. 22.

⁷ Pelas razões a ser expostas, o texto do debate permanecerá inédito durante vinte anos. O citado jornal só publicará o debate nas edições de 23 e 24 de fevereiro de 1997. Segundo José Mário Pereira, em artigo publicado na *Tribuna da Imprensa*, em 10/3/97, o citado debate será publicado na revista *Isto é*, de 25 de janeiro de 1978. Nesta primeira transcrição suprimiram-se todas as palavras de Glauber.



Nos anos seguintes, o debate amplo e aberto não apareceria nos relatos de vida dos ex-combatentes, não se daria pela linguagem conceptual da história e da sociologia, não seria obra de políticos bem ou mal intencionados. Esse debate amplo e aberto se passaria no campo da arte, considerando-se esta não mais como manifestação exclusiva das *belles lettres*, mas como fenômeno multicultural que estava servindo para criar novas e plurais identidades sociais. Caiam por terra tanto a imagem falsa de um Brasil-nação integrado, imposta pelos militares através do controle da mídia eletrônica, quanto a coesão fraterna das esquerdas, conquistada nas trincheiras. A arte abandonava o palco privilegiado do livro para se dar no cotidiano da Vida. Esse novo espírito estaria embutido na plataforma política do Partido dos Trabalhadores, PT, idealizado em 1978.

Voltando ao artigo de Heloisa Buarque, percebe-se que ela, ao ler o livro *Retrato de Época* (um estudo sobre a poesia marginal da década de 1970), detecta “um certo mal-estar dos intelectuais em relação à sua prática acadêmica” cuja saída estava sendo desenhada pela “proliferação de estudos recentes (reunindo-se aí uma expressiva faixa da reflexão universitária jovem) no registro da perspectiva antropológica”. Os setores emergentes da produção intelectual, acrescenta ela, “explicita[va]m certas restrições ao que chamam os ‘aspectos ortodoxos’ da sociologia clássica e da sociologia marxista”.

Segundo Heloisa, a chave da operação metodológica apresentada no livro está no modo como o antropólogo Carlos Alberto dá o mesmo tratamento hermenêutico tanto ao material oriundo das entrevistas concedidas pelos jovens poetas marginais, quanto ao poema de um deles. O texto do poema passa a funcionar como um depoimento informativo e a pesquisa de campo é analisada como texto. O paladar metodológico dos jovens antropólogos não distingue a plebéia entrevista do príncipe poema.

Essa grosseira inversão no tratamento metodológico de textos tão díspares – aparentemente inocente porque consequência da falta de boas maneiras dum jovem antropólogo – desestabilizaria de maneira definitiva a concepção de Literatura, tal como era configurada pelos teóricos dominantes no cenário das Faculdades



de Letras nacionais e estrangeiras.⁸ Conclui Heloisa: “Carlos Alberto parece colocar em suspenso a literatura como discurso específico”.

Esvaziar o discurso poético da sua especificidade, liberá-lo do seu componente elevado e atemporal, desprezando os jogos clássicos da ambigüidade que o diferenciava dos outros discursos, enfim, equipará-lo qualitativamente ao diálogo provocativo sobre o cotidiano, com o fim duma entrevista passageira, tudo isso corresponde ao gesto metodológico de apreender o poema no que ele apresenta de mais efêmero. Ou seja, na sua transitividade, na sua comunicabilidade com o próximo que o deseja para torná-lo seu.

A ousadia metodológica representa também uma ousadia geracional. O poema se desnuda dos seus valores intrínsecos para se tornar um mediador cultural⁹, encorajando o leitor a negociar, durante o processo de interiorização do texto, a própria identidade com o autor. O poeta marginal é um “perigoso desviante”. O poema não é mais um objeto singular; singular é o mapeamento do seu percurso entre os imprevisíveis leitores. A lei da Literatura passa a ser o regulamento lingüístico e comportamental que se depreende do percurso empírico e inesperado dos objetos produzidos em seu nome. Dar significado a um poema, ainda que passageiramente, é torná-lo seu, indiciador de uma resposta cultural efêmera/definitiva sobre a identidade do indivíduo que o lê e do grupo que – pelo mão a mão dos textos e do baseado, pelo boca a boca das conversas e pelo corpo a corpo das transas amorosas – passa assim a existir.

⁸ A partir do final dos anos 60, as diversas metodologias de leitura do texto poético eram oriundas do formalismo russo cujo conceito básico era o de “literaturnost” (literariedade), aportado no Brasil pelas mãos do seu criador, Roman Jakobson, na época às voltas com o Estruturalismo francês e as seis funções da linguagem. Cf. Victor Erlich, *The Russian Formalism*. The Hague, Mouton, 1965, p. 172. Roman Jakobson, “Lingüística e Poética”, em *Lingüística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix, 1969.

⁹ Para o estabelecimento da noção do poema e da entrevista como mediadores culturais, estamos usando o conceito de “mediador externo” no “triângulo mimético” que, segundo René Girard, inaugura os jogos da subjetividade romanesca moderna. A transformação do Eu no Objeto do seu desejo, quando mediatizada pelo livro, confere ao sujeito uma força de identificação e de conflito com o modelo privilegiado. V. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris, Grasset, 1961. Para um apanhado geral das idéias do crítico, leia-se a entrevista concedida por ele a Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha, “*L’ultimo dei porcospini*”, em *Iride*, n. 19, setembro-dezembro 1996.



A política é a cultura rebelde de cada dia cujo perfume privado exala no espaço público. Ela não é mais manifestação coesa e coletiva de afronta ideológico-partidária, como no auge da repressão militar. Na medida em que me constituo no desejo pelo outro, passamos nós a compor, num dado período histórico, uma geração autoreferenciada e um universo autoreferenciável. Conclui Heloisa que um dos dados mais atraentes da nova produção acadêmica é “o interesse em estudar seu próprio universo”.

Será que no ano seguinte ao da sua publicação, 1981, *Patrulhas ideológicas* já podia ser dado como retrógrado? Há duas exceções ao tom grandiloquente, autocomiserativo e trágico dos depoimentos concedidos pelos entrevistados. As palavras do compositor e intérprete Caetano Veloso é uma das exceções. Provocado sobre o retomo na cena artística do discurso tradicional da esquerda, reage com corpo e sensualismo, retirando o exercício político da classe política e decretando a combinação extemporânea da prática política aliada à prática da vida, em distanciamento dos chamados líderes carismáticos da contra-revolução (General Golbery) e da revolução (Fidel Castro). Diz ele que o cantor e amigo Macalé “estava entusiasmado porque falou com o Golbery, mas eu não acho graça, nem em Fidel Castro, nem em ninguém... eu acho tudo isso meio apagado, não sinto muito tesão”.

Suas idéias sobre o papel do artista na sociedade, sobre arte e engajamento, sobre a função política e erótica da obra de arte, sobre a produção e disseminação do conhecimento no espaço urbano escapam ao ramerrão do livro. E é por isso que, se não se sente patrulhado, sente que incomoda um número cada vez maior de pessoas, como na história do elefante. É o que constata: “o que mais incomoda [as pessoas] é a minha vontade de cotidianizar a política ou de politizar o cotidiano”. Como elemento mediador entre o cotidiano e a política, o fazer – o próprio fazer artístico. Pelo seu produto é que o artista se exprime politicamente no cotidiano. Acrescenta ele: “me sinto ligado a tudo que acontece, mas através do que eu faço”. Caetano está definindo, no dizer do Raymond Williams de *The Long Revolution*, “*culture as a whole way of life*”,



apagando a conjunção “E” que ligava tradicionalmente cultura e sociedade.

A outra e segunda exceção no livro de 1980 são as palavras da cientista social Lélia Gonzales, negra e carioca de adoção. De início, denuncia o processo de embranquecimento por que passa o negro quando submetido ao sistema pedagógico-escolar brasileiro, anunciando a futura batalha do multiculturalismo contra o cânone ocidental: “e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico-brasileiro, porque na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais a minha condição de negra”. Cutucada com vara curta sobre a liderança de São Paulo no movimento negro de esquerda, com o fim de saber se é o intelectual paulista que irá desempenhar o papel de mediador entre o Rio de Janeiro e a Bahia, Lélia não titubeia na resposta: “O Rio de Janeiro é que é o mediador entre Bahia e São Paulo. Porque, por exemplo, o negro paulista tem uma puta consciência política. Ele já leu Marx, Gramsci, já leu esse pessoal todo. Discutem, fazem, acontecem, etc. e tal. Mas de repente você pergunta: você sabe o que é iorubá? Você sabe o que é Axé? Eu me lembro que estava discutindo com os companheiros de São Paulo e perguntei o que era Ijexá. O que é uma categoria importante para a gente saber mil coisas, não só no Brasil como na América inteira. Os companheiros não sabiam o que era Ijexá. Ah! não sabem? Então vai aprender que não sou eu que vou ensinar não, cara!”

E Lélia conclui de maneira a (1) questionar a assimilação do negro à política de esquerda hegemônica, herdada dos anos 50 e consolidada nos anos de repressão e (2) salientar o papel primordial, e não mais secundário, que a cultura, no caso a negra, passa a ter nas lutas políticas setorializadas, nacionais e internacionais. “Então o caso de São Paulo me lembra muito os negros americanos: puta consciência política, discurso político ocidental... dialetiza, faz, acontece, etc. Mas falta base cultural. A base cultural está reprimida...” Pelas duas observações contidas na citação, Lélia está abrindo a porta para que se represente o Brasil não apenas do ponto



de vista da sua ocidentalização (o debate ideológico pelo viés do economismo da teoria sociológica ortodoxa é dado, por ela, como discurso político ocidental e... paulista) mas, e sobretudo, pelo viés das negociações entre as múltiplas etnias que o compõem.

Desrecalcar a base cultural negra no Brasil não significa voltar ao continente africano. Para Lélia, isso é sonho, sonho de gringo. Significa, antes, detectar na formação dita científica e disciplinar dos intelectuais negros paulistas certa neutralidade étnica que abole a diferença e que, por isso mesmo, permite – apenas no privado, lembremo-nos das palavras de Glauber Rocha – a expressão de crenças religiosas subalternas. Lélia afirma: “Nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. Nos nossos sambas, na estrutura de um Candomblé, da macumba...” Sua fala política se encaminha para a negociação pelas trocas culturais entre negros, brancos e índios, com vistas a um Brasil que seria representado não mais como unidade, mas miscigenado, multicultural, porque não há como negar “a dinâmica dos contatos culturais, das trocas, etc.” Nesse sentido, uma das grandes questões colocadas por *Patrulhas Ideológicas* – a da democratização do Brasil após um longo período de autoritarismo militar – acaba por ter uma resposta desconcertante para a esquerda, também autoritária mas naquele momento em plena crise de autocritica: “Veja, por exemplo, a noção de Democracia. Se você chegar num Candomblé, onde você pra falar com a Mãe de Santo tem de botar o joelho no chão e beijar a mão dela e pedir licença, você vai falar em Democracia!? Dança tudo”. Os grupos étnicos excluídos do processo civilizatório ocidental passam a exigir alterações significativas no que é dado como representativo da tradição erudita brasileira ou no que é dado como a mais alta conquista da humanidade, a democracia representativa. Exigem autonomia cultural.

As diversas outras vozes que rechaçam as patrulhas ideológicas, antes de traduzirem o inevitável interesse/descaso pelas ortodoxias marxistas em tempos de democratização, anunciavam para o Brasil (e o mundo) um fim de século triste e incerto, de



diversificadas culturas e espírito comunitário, povoado de micro acontecimentos e de heróis descartáveis, tempo de obras artísticas em nada ambiciosas, em que as identidades (individuais, políticas, sociais, econômicas, etc.) não seriam mais estabelecidas pelos grandes vínculos ou dependências ideológico-partidários no espaço público da cidade. Vínculos e dependências seriam estreitados por laços de solidariedade que se sedimentariam num conhecimento aprofundado das várias culturas que compuseram e estavam a duras penas recompondo um país chamado Brasil. No momento da transição do século XX para o seu “fim”, a Sociologia¹⁰ e a velha geração de acadêmicos saíam de campo e tomavam lugar na arquibancada, para entrar em campo a Antropologia sob as ordens dos emergentes mapeadores das transformações culturais porque passava o país.

Diante do trabalho antropológico que tanto elogia, Heloisa Buarque como que quer salvar, pelo uso precavido do parênteses, os valores por que lutara no passado e que, no presente, se configuram passadistas: “já há algum tempo, nossos melhores teóricos marxistas empenham-se numa autocrítica (severa demais do meu ponto-de-vista) de sua prática dos anos 60 e vêm procurando absorver novas questões como, por exemplo, a democracia, no sentido de alargar seu campo de reflexão [grifo nosso]”.

As atitudes extemporâneas expressas no citado depoimento de Lélia Gonzales abrem o leque das expectativas universitárias para outros campos e objetos de estudo durante os três anos (1979 a 1981) a que estamos nos referindo. As

¹⁰ Nesse período e no contexto desta discussão, o trabalho mais instigante no campo da Sociologia é o de Sérgio Micelli, *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo, Difel, dezembro de 1979. Segundo o autor, o livro “não deixa de ser uma resposta positiva às análises de Gramsci sobre a Itália, de Bourdieu sobre a França contemporânea, de Williams sobre os escritores ingleses, de Ringer sobre o mandarinato alemão”. O capítulo “Os Intelectuais e o Estado”, abordando o período do Estado Novo, pode ser lido como uma espécie de reflexão metafórica sobre o recente processo de “co-optação” (uso propositalmente o conceito de Micelli) dos intelectuais brasileiros pelo regime militar imposto em 1964. Deve-se citar, ainda, o livro de Roberto da Matta, *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.



Faculdades de Letras – formadoras de “literatos natos”, segundo a expressão brejeira de Heloisa, e dedicadas tradicionalmente ao estudo da cultura duma minoria, no caso a letrada, que se manifesta e dialoga pelo livro, – são despertadas para a cultura da maioria.

São despertadas pela avassaladora presença da música comercial-popular no cotidiano brasileiro. Por estar informada e formada pelo Estruturalismo francês e pelos teóricos da Escola de Frankfurt, o despertar da minoria letrada não foi pacífico. É surpreendente, por exemplo, que a primeira crítica severa à grande divisão (“*the Great Divide*”, segundo a expressão já clássica de Andreas Huyssen¹¹) entre o erudito e o popular com o conseqüente rebaixamento deste, tenha partido de um jovem intelectual com formação na Universidade de São Paulo, o professor de Letras e músico José Miguel Wisnik. Mais surpreendente, ainda, é que dele tenha partido a primeira leitura simpática e favorável do cantor Roberto Carlos, ainda que, para tal tarefa, o crítico tenha de se travestir pela fala da sua mulher, caindo literalmente numa “*gender trap*”.

Estamos nos referindo ao artigo “O minuto e o milênio ou Por favor, professor, uma década de cada vez”, capítulo do livro Anos 70 - 1. Música popular¹². “A má vontade para com a música popular em Adorno é grande”, começa por afirmar José Miguel. Em seguida constata que ela é conseqüência de dois fatores que acabam por nos diferenciar dos europeus, optando o crítico brasileiro

¹¹ Cf.: “What I am calling the Great Divide is the kind of discourse which insists on the categorical distinction between high art and mass culture. [...] The belief in the Great Divide, with its aesthetic, moral and political implications is still dominant in the academy today (witness the almost total institutional separation of literary studies, including the new literary theory, from mass culture research [...]). É bom lembrar que a primeira edição de *Arter the Great Divide - Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, data de 1986. O texto de José Miguel Wisnik, a ser comentado, está datado de outubro/novembro de 1979.

¹² Rio de Janeiro, Europa, 1979-1980, pp. 7-23. Para uma excelente e ampla apreciação da variada produção crítica brasileira sobre música popular, bem como para um mapeamento da questão hoje, leia-se o recente artigo de David Treece, “*Melody, Text and Luiz Tatit's O Cancionista: New Directions in Brazilian Popular Music Studies*”, *Latin American Cultural Studies*, vol. 5, n. 2, november 1996.



pela desconstrução do pensamento adorniano.¹³ Em primeiro lugar, diz José Miguel, para Adorno, “o uso musical é a escuta estrutural estrita e consciente de uma peça, a percepção da progressão das formas através da história da arte e através da construção duma determinada obra”. Em segundo lugar, observa ainda, “o equilíbrio entre a música erudita e a popular, num país como a Alemanha, faz a balança cair espetacularmente para o lado da tradição erudita, porque a música popular raramente é penetrada pelos setores mais criadores da cultura, vivendo numa espécie de marasmo kitsch e digestivo [...]”.¹⁴

José Miguel contrapõe ao soturno quadro erudito europeu um cintilante cenário brasileiro, marcado por “uma poética

¹³ As idéias veiculadas por José Miguel nesse artigo se inserem na atualidade de longo e forte debate no mundo anglo-saxônico, sem no entanto dele (querer) fazer parte, ou tomar partido. Trata-se do debate sobre o pós-modernismo. Faremos uma rápida recapitulação do debate, valendo-nos dos argumentos levantados por Huyssen, na obra já citada. Segundo ele, o pós-modernismo estaria mais próximo da “vanguarda histórica” do que do “modernismo”. Mas antes de dar prosseguimento, é bom configurar o que ele entende por um e outro termo, já que se diferenciam da nossa definição. O “modernismo” (não no sentido brasileiro, insistimos, mas como manifestação erudita da arte) se constituiu através duma estratégia consciente de exclusão da cultura de massa, espécie de ansiedade de contaminação pelo seu outro. A oposição excludente estaria evidente tanto nos movimentos de arte pela arte da virada do século, quanto no período posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial. Segundo ainda Huyssen, o mais efetivo ataque às noções de auto-suficiência da cultura erudita neste século vieram do confronto entre a autonomia estética do primeiro “modernismo” com a política vanguardista e revolucionária de origem russa e germânica, logo depois da Primeira Guerra Mundial e com a modernização rápida e acelerada da vida nas grandes metrópoles. Este confronto seria de total responsabilidade da “vanguarda histórica”, para usar o conceito de Peter Burger em *The Theory of Avant-Garde*. A idéia desenvolvida por Huyssen, com a ajuda de Burger, é a de que a “vanguarda histórica” visava a desenvolver uma relação alternativa entre arte erudita e cultura de massa e, dessa forma, deveria ser distinguida do “modernismo”, que de maneira geral insistia na tecla da hostilidade entre o erudito e o popular.

¹⁴ No já citado livro de Huyssen, as limitações (ou a “cegueira”) de Adorno na análise da cultura de massa são explicadas por razões históricas. Foi-lhe dado viver numa época em que sua teoria tinha mais sentido. Associando Adorno ao crítico de arte Clement Greenberg, Huyssen afirma que os dois “had good reason at the time to insist on the categorical separation of high art and mass culture. The political impulse behind their work was to save the dignity and autonomy of the art work from the totalitarian pressures of fascist mass spectacles, socialist realism, and an ever more degraded commercial mass culture in the West. Ou: “Adorno’s blindness have to be interpreted as simultaneously theoretical and historical ones. Indeed, his theory may appear to us today as a ruin of history, mutilated and damaged by the very conditions of its articulation and genesis: defeat of the German working class, triumph and subsequent exile of modernism from Central Europe, fascism, Stalinism and the Cold War”.



carnavalizante, onde entram [...] elementos de lirismo, de crítica e de humor: a tradição do carnaval, a festa, o non-sense, a malandragem, a embriaguez da dança e a súbita consagração do momento fugidio que brota das histórias do desejo que todas as canções não chegam pra contar”. Nesse sentido e entre nós, há que primeiro constatar – levando-se em consideração o pressuposto básico levantado por Antonio Candido para configurar a “formação”¹⁵ da literatura brasileira – que “a música erudita nunca chegou a formar um sistema onde autores, obras e público [grifo nosso] entrassem numa relação de certa correspondência e reciprocidade”. Apontando na balança dos trópicos desequilíbrio inverso ao apresentado na balança européia, José Miguel retoma uma descoberta clássica de Mário de Andrade, a que diz que no Brasil o uso da música raramente foi o estético-contemplativo (ou o da música desinteressada). Em seguida afirma que, entre nós, a tradição musical é popular e adveio do “uso ritual, mágico, o uso interessado da festa popular, o canto-de-trabalho, em suma, a música como um instrumento ambiental articulado com outras práticas sociais, a religião, o trabalho e a festa”.

Estabelecido o contraste entre os dois universos musicais, questionado o eurocentrismo da teoria adomiana, que rebaixa o popular em causa própria, há que relativizar a universalidade analítica da má vontade. No caso brasileiro, não há porque valorizar a música erudita já que não existe uma tradição sólida; não há porque rebaixar a música popular pelos motivos que José Miguel expõe e reproduzimos: “a tradição da música popular [no Brasil], pela sua inserção na sociedade e pela sua vitalidade, pela riqueza artesanal que está investida na sua teia de recados, pela sua habilidade em captar as transformações da vida urbano-industrial, não se oferece simplesmente como um campo dócil à dominação econômica da indústria cultural que se traduz numa linguagem estandardizada,

¹⁵ Cf.: “Mas há várias maneiras de encarar e de estudar a literatura. Suponhamos que, para se configurar plenamente como sistema articulado, ela dependa da existência do triângulo ‘autor-obra-público’, em interação dinâmica, e de uma certa continuidade da tradição. Sendo assim, a brasileira não nasce, é claro, mas se configura no decorrer do século XVIII [...]. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo, Martins, s/d.



nem à repressão da censura que se traduz num controle das formas de expressão política e sexual explícitas, e nem às outras pressões que se traduzem nas exigências do bom gosto acadêmico ou nas exigências de um engajamento estreitamente concebido.”¹⁶

Através da intervenção dum professor de Letras é que a crítica cultural brasileira começa a ser despertada para a complexidade espantosa do fenômeno da música popular. O seu modo de produção se dá num meio em que as forças mais contraditórias e chocantes da nossa realidade social se encontram sem se repudiarem mutuamente. Em lugar de separar e isolar vivências e experiências, em lugar de introjetar o rebaixamento cultural que lhe é imposto para se afirmar pelo ressentimento dos excluídos, a música popular passa a ser o espaço “nobre”, onde se articulam, são avaliadas e interpretadas as contradições sócio-econômicas e culturais do país, dando-nos portanto o seu mais fiel retrato. No trânsito entre as forças opostas e contraditórias, José Miguel aposta em três oposições que, por não o serem, acabam por integrar os elementos díspares da realidade brasileira no caldeirão social em que se cozinha a música popular-comercial: a) embora mantenha um cordão de ligação com a cultura popular não-letrada, desprende-se dela para entrar no mercado e na cidade; b) embora deixe-se penetrar pela poesia culta, não segue a lógica evolutiva da cultura literária, nem filia-se a seus padrões de filtragem; c) embora se reproduza dentro do contexto da indústria cultural, não se reduz às regras da estandardização. Em suma, não funciona dentro dos limites estritos de nenhum dos sistemas culturais existentes no Brasil, embora deixe-se permear por eles”.

A música popular no Brasil é “uma espécie de hábito, uma espécie de habitat, algo que completa o lugar de morar, o lugar de

¹⁶ Na mesma época em que José Miguel escrevia seu texto, Caetano Veloso dizia em *Patrulhas Ideológicas* (26-10-79): “O caso do Brasil, com música popular, é especial; é muito forte o mercado de música popular, é muito grande o interesse pelo que se faz... inclusive o status intelectual e político da criação de música popular no Brasil. É aberrante esta importância: todo mundo intui uma força cultural, política, intelectual e filosófica na música popular brasileira. E isso existe porque a música popular é muito forte, vem muito de dentro, expressa e atua muito sobre o país. Talvez não do modo como em geral se pensa, mas acho que não poderia haver tudo isso se não houvesse de fato uma ‘força estranha’ na música popular no Brasil...”



trabalhar”, e é por isso que, no tocante às décadas de 1960 e 1970, há que “pensar o oculto mais óbvio”: tanto o estrondoso sucesso comercial de Roberto Carlos, quanto a simpatia despertada pela sua “força estranha” em figuras do porte de Caetano Veloso. O crítico pergunta: “que tipo de força o sustém no ar por tanto tempo? Por que ele?” O crítico se sente incapaz de pensar o paradoxo do oculto mais óbvio. Será que isso é tarefa para mim? deve ter perguntado a si antes de dar continuidade ao artigo. José Miguel cai na armadilha do gênero (*gender trap*), incapaz de responder à questão que é formulada pelo encadeamento orgânico do seu raciocínio analítico. Eis que pede ajuda à sua mulher [sic] para que responda e escreva sobre Roberto Carlos. A profundidade da escuta de Roberto Carlos só pode ser captada por ouvidos femininos.¹⁷ Vale a pena transcrever o transcrito, deixando o leitor jogar algum alpiste interpretativo no interior da armadilha para que se evidenciem ainda mais as trapaças que o falocentrismo pode pregar:

Ela disse: voz poderosa, suave, louca, ele [Roberto Carlos] realiza melhor do que ninguém o desejo de um canto espontâneo, arranca matéria viva de si e entra em detalhes, coisas mal acabadas, células emocionais primitivas, momentos quase secretos de todo mundo (como as frases decoradas que a gente prepara para lançar ao outro na hora de partir e que não chega a dizer nem a confessar), uma qualidade romântica, ingênua e vigorosa, que unifica a sem-gracice, o patético, a doçura, o lirismo que há em todos, e fica forte, quase indestrutível, pois soma anseios, ilusões, ideais que também pairam por aí, mais além, estranho à realidade cotidiana de muitos.

Dando continuidade à leitura reabilitada do melhor da música popular-comercial brasileira, o crítico diz que poderia complementar

¹⁷ Como lembra Huyssen no capítulo “Cultura de Massa como Mulher: o Outro do Modernismo”, esse paradigma de rebaixamento do feminino pelo masculino, associando aquele à cultura de massa e este à erudita, foi estabelecido no século XIX: “woman (Madame Bovary) is positioned as reader of inferior literature - subjective, emotional and passive - while man (Flaubert) emerges as writer of genuine, authentic literature -objective, ironic, and in control of its aesthetic means”.



o seu trabalho, ratificando a liderança que veio sendo concedida por justo mérito a Caetano Veloso. O intérprete toma-se, ao mesmo tempo, lugar de ver a produção dos contemporâneos e lugar onde ela pode ser vista e analisada. Caetano é irônico por cair na armadilha de gênero que ele próprio estabelece no processo de produção das suas canções; Caetano é romântico pela recusa em cair na armadilha de gênero, já que se transforma em ouvinte e intérprete de Roberto Carlos. Para “falar um pouco mais de Caetano a partir de Roberto Carlos” é preciso assumir a fala rebaixada da mulher.

Três canções escreveu Caetano para Roberto Carlos: “*Como 2 e 2*”, “*Muito romântico*” e “*Força estranha*”. Canções, segundo José Miguel, que refletem sobre o ato de cantar e em que, como no caso de Flaubert e Madame Bovary mencionado por Huysen, todos os recursos de despersonalização, de identificação e de alteridade são utilizados pelo compositor/intérprete: “minha voz me difere e me identifica; noutras palavras, sou ninguém que sou eu que é um outro”. Caetano injetou “reflexão crítica” ao romantismo rebaixado/enaltecido de Roberto Carlos. Pela ironia (como escapar dela nesse jogo de espelhos?), ele acentuou “a tensão entre o sentimento romântico e a mediação da mercadoria”.

Esse interesse pela música popular-comercial, produzida nos anos 60 e subseqüentes, se complementa com *Acertei no Milhar (Samba e Malandragem no Tempo de Getúlio)*, de Cláudia Matos, originalmente tese de mestrado defendida na PUC-RJ em junho de 1981 e publicada no ano seguinte sob a forma de livro.¹⁸ Cláudia se interessa pelas letras de samba que, por muito tempo, “constituíram o principal, senão o único documento verbal que as classes populares¹⁹ do Rio de Janeiro produziram autônoma e

¹⁸ Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982. No livro é estudada, em particular, a produção dos sambistas negros Geraldo (Teodoro) Pereira (1918-1955) e Wilson Batista (1915-1968). A autora não pretende “fazer um estudo propriamente autoral da obra” deles, mas considerá-la “uma amostragem de certos aspectos do imaginário das classes populares cariocas em sua época.

¹⁹ Em nota de pé de página, a autora justifica a escolha do termo “classes populares” na falta de outro mais apropriado: os que existem, como proletariado, parece-lhe “um conceito demasiadamente adstrito à perspectiva econômica, e tende a deixar de lado os setores clandestinos e marginalizados; ou como classes baixas, que “poderia conduzir a lamentáveis equívocos”.



espontaneamente”. Dentro desse universo textual, Cláudia privilegia o samba de malandro: “o malandro do samba tem uma voz cultural muito mais vigorosa do que o dito malandro em carne e osso”.

O principal personagem do samba de malandro é um “ser de fronteira”, capaz de transitar entre o morro e a cidade e entre as classes sociais, sendo portanto elemento de mediação social e, por isso mesmo, capaz de armar confrontos e sofrer a violência da repressão. Anota Cláudia: “O malandro não fala apenas para os seus, ao contrário, ele quer se fazer ouvir do outro lado da fronteira, quer abrir caminho para o bloco passar. A vocação para a mobilidade pressupõe o atrito e a troca”. Essa ambigüidade do malandro, capaz de sair da cultura negra e de forçar a barra para entrar na cultura branca, interessado em seduzir o seu outro, até obrigá-lo a sair da própria cultura e entrar na sua, torna a cultura negra própria da cidade (o Rio de Janeiro), própria do país (o Brasil).²⁰

Entre o atrito e a troca, o malandro é capaz de manipular a linguagem, emprestando-lhe efeitos surpreendentes de polissemia onde os significados opostos de um mesmo vocábulo se encontram numa risada estrondosa. O sambista Moreira da Silva costuma narrar esta história de malandro. Se a polícia der em cima, diz o malandro, ou morro ou mato. O interlocutor se assusta pela postura inédita e radical. O malandro então retoma as suas próprias palavras: “Se não tiver morro, meto logo a cara no mato”.

Analisado pelo viés do discurso lírico-amoroso, percebe-se no texto do samba “a influência de um discurso literário, branco, burguês”. Nele, a imitação poderia ser sinal de subserviência ao produto original, hegemônico na cidade das letras. Analisada melhor a contaminação de mão única, vê-se que a confluência do mundo popular com o mundo erudito visa antes a apropriação pelo

²⁰ A esse respeito, ler o livro de Hermano Viana, *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro, Zahar/ Editora da UFRJ, 1996. Cf.: “Penso especificamente na transformação do samba em ritmo nacional brasileiro, em elemento central para a definição da identidade nacional, da ‘brasilidade’ (p. 28)”. Ou: “Este livro pode ser visto como um estudo das relações entre cultura popular (incluindo a definição do que é popular no Brasil) e construção da identidade nacional” (p. 33). Consultar, ainda, p. 151-152.



sambista, através do manejo da língua literária, de situações e emoções por assim dizer universais. Conclui Cláudia que “a universalidade do tema amoroso, favorecendo a contaminação do discurso proletário por valores semelhantes aos de um discurso burguês previamente escrito, previamente inscrito na cultura, tendia à obliteração das fronteiras de classe, e não à tomada de consciência de tais fronteiras”. Como diz em contexto ligeiramente diferente, mas pertinente: “O malandro manipula o código do outro para poder penetrar à vontade em seu território e contrabandear para lá sua mercadoria e sua voz, o samba”.²¹

A ambigüidade do malandro transparece, ainda e sobretudo, no modo como transita pelo morro/cidade. O malandro distingue-se do proletário por andar sempre bem vestido, o que o aproxima dos padrões burgueses. Mas destes se diferencia por ser uma caricatura do burguês. Anota Cláudia: “seu modo de se apresentar inclui aspectos de exagero e deformação tão evidentes que o próprio trajar elegante é um dos elementos pelos quais a polícia o identifica como malandro, e que portanto tornam a jogá-lo no universo das classes oprimidas”. Anda na moda, mas transmite impressão de fantasia ou disfarce.

Na análise de Cláudia, a questão samba serve para recolocar, através da desconstrução da cultura brasileira pela incorporação da produção textual não-letrada das classes populares, uma questão que fascina a Teoria Literária dominante na época, emprestando-lhe um sabor único. Trata-se da questão da autoria e da parceria.²² Essa questão foi levantada pelos estudiosos eruditos interessados no bom entendimento da paródia e do pastiche literários. Na leitura de Cláudia da produção das classes populares cariocas, esses

²¹ Cf. ainda: “A insistência da síncopa que se acentuava no samba do Estácio revelava a incursão do ritmo negro no sistema musical branco. Paralelamente, era toda uma cultura negra que entrava pela avenida dos brancos, pelo consumo dos brancos. Ismael Silva foi bem claro: aquele samba novo era feito para o bloco poder andar. E quando o bloco andou, foi para levar sua bandeira negra, seu ritmo e sua voz própria”.

²² Ver, por exemplo, o célebre artigo de Michel Foucault “O que é um autor?”, ou ainda a aula inaugural que pronunciou no Collège de France, L’Ordre du Discours. Ver, também, a teoria de Mikhail Bakhtine, aliás amplamente utilizada pela autora.



estudiosos vão encontrar um fascinante manual de explicação e de sobrevivência em tempos de democratização.

Na produção da música negra e do samba, a autoria transcende os limites da individualidade, para ser uma obra coletiva, como está bem exemplificado no caso de “*Pelo telefone*”. A autoria deste samba é disputada por muitos, tendo levado Sinhô a cunhar um aforismo de grande repercussão hermenêutica: “Samba é como passarinho. É de quem pegar”. A autoria pode ser explicada também pela conhecida letra que identifica o samba à voz do morro. Todos e cada um no morro são parceiros potenciais. A parceria é distribuída pela comunidade inteira. Mas se o caso “*Pelo telefone*” é paradigmático nessa discussão é porque a questão da autoria, tal qual os eruditos a entendem, só surge no mundo da cultura negra depois da industrialização no Brasil de duas descobertas tecnológicas. A indústria fonográfica, implantada em 1917, primeiro produz e reproduz exatamente o samba acima mencionado. A indústria radiofônica, implantada em 1923, só em 1932 é que começa, por decreto-lei, a disseminar e colocar o samba em circulação nacional. A profissionalização do compositor negro leva-o de novo à condição de mediador: ao mesmo tempo em que perde a identidade comunitária (morro), divulga-a no mundo dos brancos; ao mesmo tempo em que subverte o mundo dos brancos, ganha a condição de indivíduo dentro do mercado de trabalho (cidade).²³

Talvez seja correto afirmar que a memória histórica no Brasil é uma planta tropical, pouco resistente e muito sensível às mudanças no panorama sócio-econômico e político internacional. Uma planta menos resistente e mais sensível do que, por exemplo, as nascidas na Argentina, terra natal de Funes, o memorioso.²⁴ A passagem do

²³ Para uma leitura histórico-sociológica do ambiente carioca onde nasceu o samba, consulte-se Roberto Moura, *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte, 1983.

²⁴ Já a falta de memória dos narradores brasileiros pode ser representada, emblematicamente, pelo Dom Casmurro de Machado de Assis: “Não, não, a minha memória não é boa... Como eu invejo os que não esqueceram a cor das primeiras calças que vestiram! Eu não atino com a das que enfiei ontem. Juro que não eram amarelas porque execro essa cor; mas isso mesmo pode ser olvido e confusão”.



luto para a democratização, alicerçada pela desmemória dos radicais da atualidade, foi dada por passadas largas que uns, e muitos julgam até hoje, precipitadas e prematuras. Para eles, a anistia no Brasil, concedida a todos e qualquer um por decreto-lei, não deixou que o país acertasse contas com o seu passado recente e negro. Desde então, sem planos para o futuro, estamos mancando da perna esquerda, porque o passado ainda não foi devidamente exorcisado. Nesse sentido e dentro do pessimismo inerente à velha geração marxista, a aposta na democratização, feita pelos artistas e universitários entre os anos de 1979 e 1981, abriu o sinal verde para o surgimento nas esquerdas de uma “cultura adversária”. Essa aposta e as negociações e traduções por ela propostas são consideradas por eles como (1) uma manifestação a mais do mito da cordialidade brasileira, retomado agora pelo viés da miscinegação, considerada como possibilidade virtual de uma outra nacionalidade em tempos de globalização, (2) uma aceitação passiva dos novos padrões impostos pela sociedade de consumo que vieram embutidos na opção pelo liberalismo democratizante, (3) um endosso em nada formal, aliás, definitivo, da sociedade do espetáculo, em que as regras de excelência do produto são ditadas pelo mercado.

É inegável que os resultados obtidos pelas passadas largas, precipitadas e prematuras, dadas principalmente pelos jovens artistas e universitários, redundaram em questionamentos fundamentais da estrutura social, política e econômica brasileira. Ao encorajar o ex-guerrilheiro a se transformar de um dia para o outro num cidadão, os desmemoriados ajudavam a desmontar no cotidiano das ruas o regime de exceção, chegando a ser indispensáveis na articulação das pressões populares pelas “diretas já”. Ao redimensionarem o passado recente, também redirecionaram o gesto punitivo para a formação cultural do Brasil, estabelecendo estratégias de busca e afirmação de identidade para a maioria da população, que vinha sendo marginalizada desde a Colônia. Ao questionarem o intelectual pelo viés da sua formação pelas esquerdas dos anos 50, induziram-no à autocrítica e tornaram possível a transição da postura carismática e heróica dos salvadores da pátria para o trabalho



silencioso e dedicado de mediador junto às classes populares. Ao acatarem a televisão e a música popular, com suas regras discutíveis e eficientes de popularização dos ideais democráticos, conseguiram motivar os desmotivados estudantes, também desmemoriados, a irem para as ruas e lutar a favor do impeachment do presidente Collor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anos 70. Rio de Janeiro, Europa Empreendimentos Gráficos e Ed. Ltda., 1979-1980. 7 v. [Vol. 1 - Música popular].

ANTONELLO, PIERPAOLO e ROCHA, João Cezar de Castro, “L’ultimo dei porcospini”. In: *Iride*, n. 19, setembro/dezembro 1996.

A pós-graduação no momento das mudanças. *Folha de S. Paulo*, 22 de julho de 1979.

ARONOWITZ, Stanley. *Roll over Beethoven*. Hanover: Wesleyan University Press, 1993.

Arte em revista, ano 5, n. 7, 1983.

BAR, Décio e ECHEVERRIA, Regina, Eu quero é mel [Entrevista: Gilberto Gil]. In: *Veja*, 10 de janeiro de 1979.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Martins Editora, s/d.

CARVALHO, Elizabeth, Um olhar sobre o Brasil dos anos 70, Encontro com a alma brasileira. *O Jornal do Brasil*, 23 e 24 de fevereiro de 1997, respectivamente.



_____. O que restou do Brasil?. *Isto é*, 25 de janeiro de 1978.

CARVALHO, Luis Fernando Medeiros de. *Ismael Silva: samba e resistência*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

CORRÊA, Marcos Sá e VENTURA, Zuenir. Escrevo sem rancores [Entrevista: Alfredo Sirkis]. *Veja*, 24 de junho de 1981.

DIEGUES, Cacá. O prazer de pensar. *Veja*, 16 de maio de 1979.

ERLICH, Victor. *Russian formalism*. The Hague: Mouton, 1965.

GABEIRA, Fernando. *O que é isso, companheiro?* Rio de Janeiro: Codecri, 1979.

GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Bandeiras da imaginação antropológica. *O Jornal do Brasil*, 13 de agosto de 1981.

_____. Cedez a vez, ceder a voz. *O Jornal do Brasil*, 12 de dezembro de 1981.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de e PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *Patrulhas Ideológicas*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

JABOR, Arnaldo, Chega de lamentações (Jabor lança o seu manifesto para a abertura). *Isto é*, 7 de outubro de 1981.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1969.

HUYSSSEN, Andreas. *After the great divide*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1986.



LASCH, Christopher. *The culture of Narcissism*. New York, Warner Books, 1979.

MATOS, Cláudia. *Acertei no milhar*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1982.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo: Difel, 1979.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

PELLEGRINO, Hélio. Terra em transe. *O Jornal do Brasil*, 30 de agosto de 1981 [artigo escrito em 1967 e até então inédito].

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *Retrato de época*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1981.

ROCHA, Glauber. Não sou cobra mandada. *Jornal de Brasília*, 21 de janeiro de 1979.

RODRIGUES, José Honório. A fala do Ministro Golbery – Tese e Prognóstico. *O Jornal do Brasil*, 26 de abril de 1981.

ROSSI, Clóvis e SALEM, Helena. Sim, ela existe (Um inventário do que pensa e faz, hoje, a esquerda brasileira). *Isto é*, 11 de outubro de 1978.

SANTIAGO, Silviano. *Em liberdade*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1981 (Buenos Aires: Corregidor, 2003).



_____. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1982.

SCHILD, Susana. Pra frente Brasil. *O Jornal do Brasil*, 23 de junho de 1982.

_____. Chico Buarque em tempo de mudança (Antes era fácil, agora há tons entre o branco e o preto). *O Jornal do Brasil*, 12 de outubro de 1980.

SCHWARTZMANN, Simon. A miséria da ideologia e os intelectuais – Os brasileiros e o maniqueísmo que nasceu do autoritarismo. *Isto é*, 31 de outubro de 1979.

SCHWARZ, Roberto. Cultura e política, 1964-1969. In: *O pai de família e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1978.

SUSSEKIND, Flora. *Literatura e vida literária*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

TREECE, David, “Melody, Text and Luiz Tatit’s O Cancioneiro”. In: *Latin American Cultural Studies*, v. 5, n. 2, november 1996.

VELOSO, Caetano. *Alegria, alegria*. Rio de Janeiro: Pedra Q Ronca, s/d.

VENTURA, Zuenir. O intelectual e o poder [Entrevista: Eduardo Portella]. *Veja*, 21 de fevereiro de 1979.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ Editora UFRJ, 1995.

Visão. 5 de julho de 1975 e 11 de março de 1974.





Livro: A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos
Democratização no Brasil – 1979-1981 (Cultura *versus* Arte)

Autor: Silviano Santiago

Formato: 15,5 x 22,5 cm

Mancha gráfica: 11 x 18 cm

Tipologias: Garamond nos corpos 24, 19, 18, 14, 15, 12, 9 e 8 (texto)

Tiragem: 1.000 exemplares

Impressão e acabamento: Gráfica Prol