CAMINHOS CRUZADOS

LINGUAGEM ANTROPOLOGIA CIÊNCIAS NATURAIS



ALEXANDRE EULALIO
BERTA WALDMAN / CARLOS VOGT
EDWARD MACRAE / GILBERTO VELHO
MARCIO D'OLNE CAMPOS
MARIZA CORRÊA / PETER FRY

editora brasiliense

CAMINHOS CRUZADOS
brasiliense

Caminhos Cruzados

Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais

Alexandre Eulalio • Berta Waldman • Carlos Vogt •
Edward MacRae • Gilberto Velho • Marcio D'Olne Campos •
Marisa Corrêa • Peter Fry

Caminhos Cruzados

Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais

brasiliense
1982
centenário de monteiro lobato

Copyright © dos Autores

Os textos apresentados neste livro foram elaborados a partir de três atividades realizadas durante a 34.ª Reunião da SBPC, sediada em Campinas (Achados e Perdidos, Caminhos Cruzados e Sexualidade no Brasil).

Capa:

João Batista da Costa Aguiar

Revisão:

João B. Medeiros

Jane S. Coelho

brasiliense

editora brasiliense s.a.
01223 — r. general jardim, 160
são paulo — brasil

Índice

Caminhos cruzando-se — *Carlos Vogt* 7

O dizer e o fazer da linguagem ou: façam o que eu digo, mas não digam o que eu faço — *Carlos Vogt* 9

Saber mágico, saber empírico e outros saberes na Ilha dos Búzios — *Marcio D'Olne Campos* 23

Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas — *Peter Fry* 33

Antropologia & medicina legal: variações em torno de um mito — *Mariza Corrêa* 53

Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei — *Peter Fry* 65

Literatura e desvio: questões para a antropologia — *Gilberto Velho* 81

A pose, a cópia, o cafajeste — *Berta Waldman* e *Carlos Vogt* 89

Os respeitáveis militantes e as bichas loucas — *Edward MacRae* 99

À beira da estrada ou: O outro recado do morro — *Alexandre Eulalio* 113

Caminhos cruzando-se

Linguagem e mundo não se confundem. Palavras e coisas desgarraram-se umas das outras há muito tempo. Desde o século XVI, segundo o livro famoso de Michel Foucault. A prodigalidade recíproca das palavras e das coisas reforça o papel de representação da linguagem e privilegia o seu caráter simbólico. O símbolo, tal como o entendemos hoje, nasce dessa distância. Nela, elaboram-se as linguagens artificiais das lógicas matemáticas e formulam-se os modelos abstratos de simulação do mundo fenomenológico. Dela, projetam-se os cálculos demonstrativos das ciências em recortes de especialização cada vez mais sofisticados tecnicamente. Nela, a singularidade das relações entre os homens é quase sempre um detalhe que não encontra espaço onde se representar.

Separados linguagem e mundo, o símbolo deveria poder recompor a unidade rompida entre o homem e a natureza. O problema é que o símbolo opera no vazio dessa relação. Ao preenchê-la abstratamente, o resultado é que o homem aparece fantasiado de sujeito do conhecimento e o mundo travestido em seu objeto.

O símbolo é a consciência infeliz dessa separação. Ou a inconsciência feliz da união convencional que através dele se estabelece entre o homem e a natureza. O cotidiano desse casamento e os conflitos que engendra — nem sempre solucionados nos modelos teóricos de suas representações — é esta filha de muitas faces e

muitas identidades a que indistintamente chamamos cultura. Nela e por ela somos cruzados: missionários e loucos, normais e espúrios, sinceros e irônicos, alternativos e sistemáticos, sábios e ignorantes, prepotentes e humildes, irreversíveis e subversivos, adultos e menores, heterossexuais e homossexuais, cultos e populares, interpretados e interpretativos.

Quando os conflitos recrudescem, não há teoria econômica, política, religiosa, lingüística, semiótica, filosófica, física ou metafísica capaz de, por si só, resgatar o residual das ruínas de singularidades que o progresso dessa relação abandona em sua marcha para o futuro. Não há centro que generalize a periferia, não há pureza que domine o perigo, não há norma que classifique o desvio.

Insatisfeitos com a unidade convencional que o símbolo opera, passamos a viver criticamente as grandes generalizações. Nesses momentos, mais do que nunca, somos plurais. Importa, então, ouvir o outro, fazer do próprio texto a região de confluência de outros textos, de outras vozes. Transformar o texto próprio no confluente de múltiplos riscos cruzando-se no centro vazio do pensamento simbólico.

Carlos Vogt

O dizer e o fazer da linguagem ou:

façam o que eu digo, mas não digam o que eu faço

Carlos Vogt

De modo geral, a linguagem tanto diz como faz coisas. Depende de como é vista, de por quem é vista e de quando é vista.

Se na linha da filosofia analítica inglesa, e mais amplamente na linha dos que privilegiam a sua função comunicativa, todo dizer é um fazer, é também verdade que boa parte da antropologia social tende a ver qualquer ação no mundo como um ato de comunicação. Aqui todo fazer se torna um dizer.

Muitas coisas podem ser feitas com a linguagem pelos homens. As suas utilizações são múltiplas. Outras tantas são feitas com os homens pela linguagem. Neste caso seria preciso reconhecer-lhe uma como que utilidade intrínseca, certa eficácia interna capaz de determinações e transformações objetivas.

O livro de John Austin (1962), cujo título original em inglês é *How To do Things With Words* (*Como Fazer Coisas Com Palavras*), não é, contudo, um manual de magia. Procura, ao contrário, mostrar que na linguagem comum há expressões cujo valor semântico não está apenas no que é dito, isto é, no conteúdo das ações que descrevem, mas também na realização das ações descritas. E estas se realizam no momento mesmo em que essas expressões são utilizadas. É o caso dos chamados verbos performativos. Por exemplo, o verbo *prometer* usado na primeira pessoa do singular do presente do indicativo. Ao dizer *Eu prometo*, o falante, além de descrever a sua disposição psicológica para certo tipo de ação,

realiza, faz a ação dita, descrita ou representada, isto é, a ação de prometer. O mesmo ocorre com o verbo *ordenar* usado em condições semelhantes e em geral com todas as expressões que se caracterizam por permitirem a realização das atividades que Austin chama ilocucionárias.

Qual a finalidade, qual a eficácia desta forma de atividade lingüística? Que tipo de transformação ela acarreta?

Não se trata certamente de uma modificação na ordem natural ou física das coisas, e sim de uma transformação social, ou mais particularmente de uma transformação jurídica da relação entre os interlocutores. Nesse sentido, as condições de utilização dessas expressões são as utilizações codificadas que elas fazem dos seus usuários, estabelecendo-lhes, ao serem pronunciadas, direitos, deveres e obrigações, como se a linguagem se constituísse numa espécie de deontologia. Embora eficaz, a ação lingüística assim entendida é, contudo, simbólica. Não há passagem mecânica ou direta dos comportamentos lingüísticos assumidos e impostos nos atos de fala para os comportamentos sociais efetivos. Se digo a vocês *Eu prometo falar pouco,* realizo uma promessa, mesmo que depois não a cumpra. A atividade própria da linguagem caracteriza-se por um aspecto dramático, teatral. Dizê-la uma forma de ação é dizer que a forma desta ação é dramática, no sentido em que se trata sempre de uma ação que se representa. E se a linguagem funciona como uma espécie de tratado de deveres, obrigações, direitos, com regras de mutualidade, reciprocidade etc., é porque o seu compromisso com o social é muito forte. Sua tendência, ao menos no plano das significações, é produzir e reproduzir máscaras e papéis lingüísticos que, por sua vez, geram e regeneram as relações sociais em que estão inscritos seus usuários. A teatralidade da linguagem não se faz por imitação direta, como cópia fotográfica. Tem regras e leis próprias que lhe permitem não só representar eventos e situações no mundo, descrevendo ações ou estados de coisas, mas também apresentar os contextos de interação onde essas situações, se não são verdadeiras, passam por verossímeis.

Considere-se, por exemplo, o caso das chamadas expressões referenciais definidas. Diz-se em semântica lingüística que o seu

emprego pressupõe a existência do objeto a que elas se referem. Assim, quando digo *A coordenadora deste simpósio é antropóloga,* a expressão *A coordenadora deste simpósio* pressupõe pelo seu emprego a existência, num dado universo de discurso, de um indivíduo referido pela expressão e suscetível de ser identificado através dela.

Porque a existência do objeto é pressuposta pelo emprego da expressão referencial definida, entendemos que este tipo de expressão serve freqüentemente para apresentar universos de discursos imaginários como os que aparecem na ficção. Se estivéssemos lendo um conto de Ray Bradbury, para tomar o caso-limite da ficção científica, e nos defrontássemos com um enunciado do tipo *Os negros habitantes de Marte esperavam desconfiados a chegada da nave que deveria trazer da terra os primeiros imigrantes brancos,* dificilmente nos perguntaríamos sobre a verdade ontológica da expressão *Os negros habitantes de Marte.* Antes, entraríamos no universo imaginário criado pelo discurso e nele conviveríamos com os personagens que nos são apresentados, ainda que sua existência fosse puramente fictícia, em todos os sentidos da palavra.

Esta pressuposição de existência não tem, pois, a forma mágica de fazer passar a existir no mundo algo que não existia antes do emprego da expressão. Não se trata, em hipótese alguma, de destruir alguém costurando seu nome na boca de um sapo e enterrando o bicho. Nem de comer um pedaço de papel onde esteja escrito *feijão com arroz* e assim matar a fome.

Palavras não matam ninguém, muito menos a fome. Se bem que no meu caso, e talvez no dos demais membros da mesa, elas têm permitido satisfazer até mesmo boa parte de nossos desejos.

Se as palavras criam ou não criam, se matam ou não matam, são questões escatológicas que vou abandonar aqui. O fato é que têm eficácia simbólica. Lá isso têm. Em torno delas, com elas, nelas e por elas o que se disputa não está escrito. Ou está. Por exemplo, em *Esaú e Jacó,* de Machado de Assis (1962), onde os gêmeos Pedro e Paulo, que a natureza fez iguais, "tão iguais que antes pareciam sombra um do outro, se não era simplesmente a impressão do olho que via dobrado" (p. 956), disputam, além do amor da frágil Flora, opiniões políticas contrárias e contraditórias.

E a tal ponto que mesmo o dia em que a natureza os trouxe à luz é objeto de representações controversas por parte de um e de outro:

"Naquele ano, uma noite de agosto, como estivessem algumas pessoas na casa de Botafogo, sucedeu que uma delas, não sei se homem ou mulher, perguntou aos dous irmãos que idade tinham.

"Paulo respondeu:

— Nasci no aniversário do dia em que Pedro I caiu do trono.

"E Pedro:

— Nasci no aniversário do dia em que Sua Majestade subiu ao trono.

"As respostas foram simultâneas, não sucessivas, tanto que a pessoa pediu-lhes que falasse cada um por sua vez. A mãe explicou:

— Nasceram no dia 7 de abril de 1870.

"Pedro repetiu vagarosamente:

— Nasci no dia em que Sua Majestade subiu ao trono.

"E Paulo, em seguida:

— Nasci no dia em que Pedro I caiu do trono".

(pp. 974/975)

Ao invés de responderem diretamente à pergunta, escolhem formas indiretas que, se por um lado se equivalem objetivamente na datação do evento, diferem, contudo, na maneira de representá-lo. Além disso, representando a mesma coisa de modo diverso, os dois personagens se representam discursiva e simbolicamente, um diante do outro, nos papéis sociais e políticos que os antagonizam: Paulo é republicano, Pedro é conservador.

Se a função da linguagem é representar, descrever objetos e estados de coisas no mundo, é preciso convir que dificilmente esta representação se dá no discurso independentemente da representação das atitudes dos interlocutores em relação ao que é representado. Isto é, o referente de uma expressão definida não é propriamente o ente descrito por essa expressão, mas o ente tal como vem descrito: o referente não são os entes no mundo, mas os personagens constituídos no discurso. Vale dizer que, se a linguagem representa (no sentido pictural do termo) o mundo, ela só o faz porque antes o representa (no sentido teatral), ou

o apresenta discursivamente de formas particulares, juntamente com os personagens dessa representação. Dito de outro modo, a linguagem é representação (teatral) de representação (pictural). Uma representação de segundo grau. Uma forma de ideologia.

Por falar em ideologia, é aqui que a linguagem faz das tripas coração e, para além da história que dela conta a ciência lingüística, deixa-se contar nas histórias que sobre ela se contam. Também nas que nela se contam. São, na verdade, histórias de línguas. Ou serão histórias sobre línguas? Não importa. São histórias lingüísticas.

Por exemplo, aquela sobre os Tupinambás que contava, em 1576, Pero Magalhães de Gandavo (1858-412) na sua *História da Província de Santa Cruz* e que aparece também em outros autores do século XVI.[1] Inclusive em Gabriel Soares de Sousa (1938), no capítulo CL do seu *Tratado Descritivo do Brasil* de 1587, considerado por muitos o relato mais realista e informativo dos quantos foram escritos sobre o Brasil do século XVI, e tido por Varnhagen no século XIX como "talvez a mais admirável de quantas obras em português escreveu o século de Quinhentos". Eis a história:

"Ainda que os tupinambás se dividiram em bandos, e se inimizaram uns com os outros, todos falam uma língua que é quase geral pela costa do Brasil, e todos têm uns costumes em seu modo de viver e gentilidades; os quais não adoram nenhuma coisa, nem têm nenhum conhecimento da verdade, nem sabem mais que há morrer e viver; e qualquer coisa que lhes digam, se lhes mete na cabeça, e são mais bárbaros que quantas criaturas Deus criou. Têm muita graça quando falam, mormente as mulheres; são muito compendiosas na forma da linguagem, e muito copiosos no seu orar; mas faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque se não têm F é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados

1. As referências aos autores do século XVI citados nesta comunicação foram colhidas em Wilson Martins (1977).

pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronunciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceito para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm letra R na sua pronunciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade; para dizerem Francisco dizem Pancico, para dizerem Lourenço dizem Rorenço, para dizerem Rodrigo dizem Rodigo; e por este modo pronunciam todos os vocábulos em que entram essas três letras".

O autor, como se pode observar, passa de considerações lingüísticas para ilações de ordem moral, jurídica, religiosa e política, projetando sobre os Tupinambás a visão etnocêntrica de sua cultura.

Diz Wilson Martins (1977:58) que "será preciso esperar o século XVIII, com Domingos do Loreto Couto (*Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, 1757) e o século XIX, com Gonçalves Dias (*O Brasil e a Oceania*, 1849), para que essas tolices sejam afinal repudiadas".

Gonçalves Dias, entretanto, apesar dos seus conhecimentos sobre os índios, não se impede nem em "Os Timbiras" nem em "Y-Juca-Pyrama", cuja ação se passa também entre os Timbiras, um grupo Jê, de usar um vocabulário Tupi.

A expressão *Y-Juca-Pyrama* é Tupi e significa, segundo o próprio autor, "aquele que vai morrer". Mattoso Câmara Jr. (1977:100) observa que a inadequação começa por aí — pois se "o prisioneiro era Tupi/. . . /, a denominação devia ser dada pela tribo que o aprisionara" — e termina pela circunstância etnológica "de que todo o ritual da morte foi tirado da famosa narrativa de 1557 de Hans Staden e é, portanto, Tupinambá". Para Mattoso Câmara Jr. esta transposição da cultura Tupi para um grupo Jê é gratuita. Para J. C. Mellati (1980:195-196) duas explicações são possíveis:

"Sua escolha dos Timbira como um dos principais objetos de seus poemas indigenistas talvez esteja no fato de serem esses índios habitantes do Maranhão, terra do poeta; atribuiu-lhes costumes Tupinambá porque nada então se sabia dos costumes Timbira ou então porque considerava os costumes daqueles como mais nobres ou altivos."

E como base desta segunda alternativa dá o seguinte argumento lingüístico-político-afetivo:

"Note-se como é comum nos poemas de Gonçalves Dias a expressão 'os vis Aimorés'. Os Aimorés não pertenciam ao tronco Tupi; o poeta os desprezava como os desprezavam os Tupi."

É uma boa explicação? Talvez. A verdade é que as obras literárias dificilmente se prestam a serem utilizadas como material etnográfico, a não ser que nele se incluam também os seus autores. Alencar põe em seus romances índias a atirar flechas e o esforço que faz em *Iracema* para "tupinizar" o português não corresponde, no resultado, a nenhuma realidade lingüística ou social imediata, embora constitua, no nível das conotações, a projeção estética de um movimento ideológico efetivo de certa camada da sociedade brasileira no século XIX no sentido da consolidação da nacionalidade.

No Brasil as questões lingüísticas raramente passaram sem despertar paixões. A começar pelo nome do país que segundo João de Barros, autor das *Décadas* publicadas em 1552, seguido depois por Gandavo, prevaleceu ao de Santa Cruz por obra do demônio:

"O demônio, tanto que daquela terra começou de vir o pau vermelho chamado *Brasil*, trabalhou que este nome ficasse na boca do povo, e que se perdesse o de Santa Cruz, como que importava mais o nome de um pau que tinge panos, que o daquele pau, que deu tintura a todos os sacramentos por que somos salvos" (*Década* I, livro 4; cap. II, cit. por W. Martins (1977:60)).

Aliás João de Barros, juntamente com Fernão de Oliveira, autor da primeira *Gramática da Linguagem Portuguesa*, de 1536, foi um ardoroso defensor da identidade do português contra o latim e o espanhol. Em relação ao espanhol, o português é visto

como superior. Também em relação às demais línguas neolatinas. Quanto ao latim, sua perfeição só é atingida plenamente no filho lusitano. Camões reproduz e trabalha este humanismo patriótico de fundamento lingüístico.

Quase quatro séculos depois, em 1918, aqui no Brasil, é publicado postumamente o livro *Tarde* de Olavo Bilac (1928). Nele, bem ao gosto do classicismo tardio e um tanto alienado do parnasianismo, está o famigerado soneto "Língua Portuguesa", que todos nós, em algum lugar de nossa infância, tivemos um dia de decorar e recitar em alguma festa cívico-escolar:

> "Última flor do Lácio, inculta e bela,
> És, a um tempo, esplendor e sepultura:
> Ouro nativo, que na ganga impura
> A bruta mina entre os cascalhos vela...
>
> Amo-te assim, desconhecida e obscura,
> Tuba de alto clangor, lira singela,
> Que tens o trom e o silvo da procela,
> E o arrolo da saudade e da ternura!
>
> Amo o teu viço agreste e o teu aroma
> De virgens selvas e de oceano largo!
> Amo-te, ó rude e doloroso idioma,
>
> Em que da voz materna ouvi: "meu filho!",
> E em que Camões chorou, no exílio amargo,
> O gênio sem ventura e o amor sem brilho!"
>
> (p. 286)

O século XX raiou no Brasil sob a proteção de muitos formalismos herdados do século anterior. O gramatical era um deles. Sua manifestação maior, ou pelo menos a mais famosa, talvez seja a da áspera polêmica entre Rui Barbosa e seu antigo mestre Ernesto Carneiro Ribeiro, em 1903, em torno de questões filológicas.

Lima Barreto (1956) não deixará de registrar o processo de alienação mental que esse tipo de formalismo fundamenta. Há em

sua obra uma variada galeria de tipos que padecem todos do mal da gramática. É o caso, por exemplo, de Lobo, o gramático nas *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, de 1909, que tapa os ouvidos para não escutar erros de português e termina por enlouquecer. Armando, em *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, de 1915, acredita que para obter o título universitário que deseja precisa verter para o "clássico" os seus trabalhos, caindo assim nas graças de seus colegas e professores. [2]

Mas enquanto Armando se tortura pelos clássicos, Lobo morria de "gramaticite", e Bilac admirava em testamento a sua flor quinhentista, o país se agitava outra vez à procura, em campo aberto, de um espécimen mais raro e novíssimo: a língua brasileira.

Reacendia-se no Brasil, a partir dos anos vinte, a chama que já aquecera os românticos no século XIX. Mário de Andrade chama Alencar "meu irmão" e novamente a língua é, para gramáticos e escritores modernos, modernistas ou mesmo modernosos, um dos lugares privilegiados onde cultivar o nacionalismo.

O problema do nome reaparecia. Como batizar esta flor que para uns era melhor que a última flor do Lácio, e para outros simplesmente fazia esquecê-la?

Os românticos já a haviam chamado indecisamente *dialeto brasileiro, luso-brasileiro, luso-americano, neoportuguês, brasileiro*. Agora repetia-se a dose; como uma divindade cujo nome é impronunciável, ou um demônio que se disfarça sorrateiro na multiplicação dos apelativos, a flor nasceu, desabrochou, viçou e passou sem nome definido.

Mas como houve muitos padrinhos, houve também muitos batismos e muitos nomes: *língua brasileira, língua nacional, idioma nacional, dialeto brasileiro, língua pátria, língua vernácula*, além de dois mais ousados: *brasilina*, para o padrinho Monteiro Lobato e *brasiliano* para Roquete Pinto. Mário de Andrade (1958: 222) também a chamava *brasileira* e justificava com sensatez:

---

2. Ver, a esse propósito, o "Prólogo" de Francisco Assis Barbosa a Lima Barreto (1978: IX-XXXV), em particular p. XV-XVII em que o autor sintetiza muito bem esse formalismo de época, sobretudo nas manifestações gramaticais e raciais que com ele se casam.

"pelo simples fato de ser a língua do país". Mas a coisa não era tão simples assim.

A flor medrava em tudo quanto era terreno, e, se apresentava detalhes para a identificação, resistia, contudo, a uma classificação genérica. Aparece na prosódia, no léxico, na semântica, na morfologia e até mesmo na sintaxe. Aqui em particular, deu como nunca no jardim da posição dos pronomes na frase. Boa parte da correspondência de Mário de Andrade sobre a "língua brasileira" ocupa-se deste problema. Ainda que suavizado o ânimo programático que o levara antes a anunciar a sua famosa *Gramatiquinha da Fala Brasileira* — que nunca escreveu e que jamais teve a intenção de escrever, conforme escreve em 1935 a Sousa da Silveira —, em 1941 Mário de Andrade (1972:263-268) defende em "O Baile dos Pronomes", com base numa grande variedade de ocorrências, a anteposição do pronome átono. Termina o artigo citando um epigrama de Alberto Ramos:

"Me dá! — Dá-me! — Me dá! digo eu —
Erra imbecil!
— Bruto! erro em Portugal, acerto no Brasil!"

Oswald de Andrade (1978) não deixa passar em branco (em negro e tampouco em mulato) a topologia sintática da nossa variada e faceira identidade nacional. Em *Pau-Brasil*, de 1925, aparece, com todas as letras e pleno de espírito, o poema "Pronominais":

Dê-me um cigarro
Diz a gramática
Do professor e do aluno
E do mulato sabido
Mas o bom negro e o bom branco
Da Nação Brasileira
Dizem todos os dias
Deixa disso camarada
Me dá um cigarro

(p. 125)

Em 1924, Monteiro Lobato (1940:304-320), no conto "O Colocador de Pronomes", põe no mundo, por um erro de gramática, Aldevrando Cantagalo, e dele o tira por um erro parecido: o da colocação do pronome. João Ribeiro, que comparava ironicamente a importância das questões gramaticais no Brasil à importância do café, no livro *A Língua Nacional*, de 1921, explicita pela posição do pronome a diferença psicológica entre o português e o brasileiro, dando de quebra um dos fundamentos lingüísticos de nossa vocação ingênita para a cordialidade:

— "Me passe" os cobres... é a fórmula de uma cobrança amigável.

— "Passe-me os cobres", é já uma intimação violenta, judicial, *manu militari*.

E resume: "O modo brasileiro é um pedido; o modo português é uma ordem". (p. 51)

Gilberto Freyre (1981) dedica em 1933 algumas páginas de *Casa-Grande e Senzala* à questão lingüística. Coerente com sua linha de argumentação, também o português, por influência principalmente do negro, tornou-se no Brasil pleno de lassidão e langor. Mas dentro do sistema de "antagonismos equilibrados", que, segundo o autor, parece presidir a potencialidade da cultura brasileira, "a língua portuguesa nem se entregou de todo à corrupção das senzalas, no sentido de maior espontaneidade de expressão, nem se conservou acalafetada nas salas de aula das casas-grandes sob o olhar duro dos padres-mestres (p. 334).

Para Gilberto Freyre, a língua nacional é resultado dessas duas tendências: a disciplina da gramática, de um lado, e a espontaneidade do uso, de outro. O que diferencia o português da Europa do português do Brasil são os antagonismos que neste sobejam e faltam naquele. O principal protagonista desse romance lingüístico de confraternização cultural é mais uma vez a colocação dos pronomes na frase. Gilberto Freyre cita João Ribeiro, pedindo-lhe licença para acrescentar a sua própria tentativa de interpretação histórica-cultural ao exame psicológico da questão dos pronomes que o mestre filólogo já fizera:

"Temos no Brasil dois modos de colocar os pronomes, enquanto o português só admite um — o 'modo duro e imperativo': *diga-me, faça-me, espere-me.* Sem desprezarmos o modo português, criamos um novo, inteiramente nosso, caracteristicamente brasileiro: *me diga, me faça, me espere.* Modo bom, doce, de pedido. E servimo-nos dos dois. Ora, esses dois modos antagônicos de expressão, conforme necessidade de mando ou cerimônia, por um lado, e de intimidade ou de súplica, por outro, parecem-nos bem típicos das relações psicológicas que se desenvolveram através da nossa formação patriarcal entre os senhores e os escravos: entre as sinhá-moças e as mucamas; entre os brancos e os pretos. 'Faça-me', é o senhor falando; o pai; o patriarca; 'me dê', é o escravo, a mulher, o filho, a mucama. Parece-nos justo atribuir em grande parte aos escravos, aliados aos meninos das casas-grandes, o modo brasileiro de colocar pronomes. Foi a maneira filial e meio dengosa, que eles acharam de se dirigir ao *pater familias.* Por outro lado, o modo português adquiriu na boca dos senhores certo ranço de ênfase hoje antipático: 'faça-me isso'; 'dê-me aquilo' ". (p. 334-335)

O legislativo gerou também a flor. Em 1935 está na Câmara dos Deputados [3] um projeto que pretende oficializar a denominação língua brasileira. Em 1937, com o Estado Novo, o terreno desaparece e a flor continua pagã. Em 1946, funcionando novamente, o Congresso recusa-lhe o nome. Recusa definitiva, ao que parece, se se considerar com Pontes de Miranda (1953, cit. por Edith Pimentel Pinto (1981:XVI) que, do ponto de vista jurídico, não só o nome *língua brasileira* não serve, mas também que o bom nome continua a ser o da mãe:

"Mas que outro nome poderia ter senão o de língua portuguesa?"

E para encerrar o assunto:

"Aí não é lugar para que o nacionalismo se manifeste. Há outros mais próprios."

3. A maior parte das informações sobre o problema lingüístico no Brasil aqui utilizadas, especialmente as relativas ao período 1920-1945, foram buscadas em Edith Pimentel Pinto (1981).

Será mesmo?

Recentemente, conforme noticiou a *Folha de S. Paulo* (10/1/82:10) dois velhos pomeranos — Flora Ott e Luís Schneider — de Rio Pomoso, Espírito Santo, foram presos por ordem do juiz de direito Geraldo Plínio da Rocha, da Comarca de Santa Leopoldina. Motivo: eram testemunhas num caso de homicídio e não sabiam falar português. Alegação do juiz: atentado contra a segurança nacional.

Gostaria de terminar fazendo paródia de uma passagem do *Sermão da Sexagésima* do Pe. Antônio Vieira. Diz ele:

"Palavras sem obras são tiros sem bala, ecoam mas não ferem."

Digo eu:

Obras sem palavras são tiros com silenciador, ferem mas não ecoam.

Ou ainda em forma de epigrama, numa versão mais moderna, um pouco ao gosto do falar "cafajeste" de Manuel Bandeira:

Quem tem nome
deita
rola
e come

Quem não tem
faz tudo isso
e some.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade, Mário de (1958), *Cartas de Mário de Andrade a Manuel Bandeira,* Prefácio e notas de Manuel Bandeira, Organização Simões, Rio de Janeiro.

——— (1972), *O Empalhador de Passarinhos,* 3.ª edição, Martins Editora & MEC, São Paulo.

Andrade, Oswald de (1978), *Poesias Reunidas,* 5.ª edição, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Austin, J. L. (1962), *How To Do Things With Words,* Harvard University Press, Cambridge.

Barbosa, F. de A. (1978), "Prólogo" a Lima Barreto (1978: IX-XXXV).
Bilac, Olavo (1928), *Poesias,* 13.ª edição, Francisco Alves, Rio de Janeiro.
Freyre, Gilberto (1981), *Casa-Grande & Senzala,* 21.ª edição, José Olympio, Rio de Janeiro.
Gandavo, Pero M. de (1858), História da Província de Santa Cruz, *Revista do IHGB,* vol. XXI, Rio de Janeiro.
Lima Barreto (1956), *Recordações do Escrivão Isaías Caminha,* Brasiliense, São Paulo.
——— (1956), *Triste Fim de Policarpo Quaresma,* Brasiliense, São Paulo.
——— (1978), *Das Novelas — Recuerdos del Escribiente Isaías Caminha & El Triste Fin de Policarpo Quaresma* — Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Machado de Assis (1962), *Esaú e Jacó, Obra Completa,* vol. I, Aguilar, Rio de Janeiro.
Martins, W. (1977), *História da Inteligência do Brasil,* vol. I (1550-1794), Cultrix, São Paulo.
Mattoso, Câmara Jr. (1977), *Introdução às línguas indígenas brasileiras,* Ao Livro Técnico & INL-MEC, Rio de Janeiro.
Melatti, J. C. (1980), *Índios do Brasil,* 3.ª edição, Hucitec & INL-MEC, Rio de Janeiro.
Monteiro Lobato (1940), *Contos Pesados, Urupês, Negrinha* e *O Macaco Que Se Fez Homem,* Nacional, São Paulo.
Pinto, Edith P. (1981), *O Português do Brasil, Textos críticos e teóricos,* vol. 2 — 1920-1945 — *Fontes para a teoria e a história,* Edusp, São Paulo.
Pontes de Miranda (1953), *Comentários à Constituição de 1946,* 2.ª edição (rev. e aum.), vol. V, Max Limonad, São Paulo.
Ribeiro, João (1921), *A Língua Nacional,* ed. da Revista do Brasil, São Paulo.
Sousa, Gabriel S. de (1938), *Tratado Descritivo do Brasil em 1587,* 3.ª edição, Nacional, São Paulo.

Saber mágico, saber empírico e outros saberes na Ilha dos Búzios

Marcio D'Olne Campos

A leste da Ilha de São Sebastião surge do oceano uma montanha. A exuberância de sua vegetação mal deixa entrever seus moinhos de farinha e suas casas habitadas por pouco mais de uma centena de caiçaras originários do Vale do Paraíba e de portos vizinhos como Ubatuba e São Sebastião. É a Ilha dos Búzios.

Quando, em 1902, Euclides da Cunha a visitou em missão oficial para avaliar a possibilidade de transformá-la numa colônia penal nela encontrou uma população de 358 habitantes que constituía suas 52 famílias. Naquela época, relata o visitante, o solo da Ilha parecia já ter sido cultivado há cerca de duzentos anos, apresentando até os indícios de uma intensa agricultura de café que naquele momento encontrava-se em extinção em virtude de pragas que parecem ter contribuído para provocar uma transição da atividade agrícola para uma atividade de pesca.

Antes mesmo de 1902, podia-se notar o declínio da cultura do café e da cana-de-açúcar, quando, em meados do século XIX, importantes vias de acesso foram construídas entre Santos, São Paulo e Rio de Janeiro. Com isso, apenas os dois grandes portos passaram a concentrar população e escoamento de produção agrícola em detrimento do progresso de outros portos ligados às velhas cidades do litoral.

Ao final do século XIX, exceção feita àqueles velhos portos, as atividades econômicas das populações costeiras reduziram-

se quase ao nível da subsistência. Ainda hoje perdura essa situação em algumas localidades que, embora no litoral entre o Rio de Janeiro e Santos, permaneceram relativamente isoladas. Isso se verifica, ainda de modo mais manifesto, nas ilhas próximas da costa.

Em raras ocasiões, a não ser para a pesca, o caiçara se afasta da Ilha, o que lhe permite manter um estreito contato com a natureza. A riqueza dessa relação homem-natureza está muito bem expressa por Gioconda Mussolini em um dos seus trabalhos sobre a cultura dessas populações litorâneas:

"Do tipo de vida fechada que se desenvolveu no litoral, com poucos contatos com o mundo de fora, ou recebendo dele um mínimo de influências e produtos, por não se dispor de meio aquisitivo, resultou um aproveitamento intensivo, quase exclusivo e mesmo abusivo dos recursos do meio, criando-se, por assim dizer, uma intimidade muito pronunciada entre o homem e seu habitat. Conhece o homem muito bem as propriedades das plantas ao seu redor — para remédios, para construções, para canoas, para jangadas — bem como os fenômenos naturais presos à terra e ao mar que o norteia no sistema de vida anfíbia que leva, dividindo suas atividades entre a pesca e a agricultura de pequeno vulto, com poucos excedentes para a troca ou para a venda: os ventos, os 'movimentos' das águas, os hábitos dos peixes, seu periodismo, a época e a lua adequadas para pôr abaixo uma árvore ou lançar à terra uma semente ou u'a muda ou colher o que plantou".

Em seu livro *Buzios Island*, relata Emílio Willems que quando ali chegou, em 1947, encontrou a única atividade comercial entre a ilha e o litoral mantida por Pedro Gomes: comerciantes do litoral chegavam à Ilha com mantimentos e outras mercadorias que eram trocadas por limo, uma alga que os imigrantes japoneses mostraram aos caiçaras como colher e tratar e que passou a ser vendida para fins industriais em Santos. Essas mercadorias eram sobretudo negociadas num comércio de trocas com o qual os ilhéus, que recolhiam o limo para Pedro Gomes, estavam acostumados.

Hoje em dia encontram-se distribuídas pela Ilha umas três ou quatro vendas de propriedade de caiçaras que possuem embarcações maiores a motor. Com esses barcos são trazidas mercadorias, além de blocos de gelo usados pelos comerciantes no armazenamento do produto da pesca dos outros caiçaras. Esse processo parece ser um importante fator na estratificação social dessa comunidade com o aparecimento da figura do intermediário, o *rico* explorador do pescador *pobre*, no dizer de Maneco, jovem pescador com seus vinte e cinco anos e muitos lamentos devidos à preferência das moças de Búzios pelos casamentos com os rapazes do continente.

Seu Aristides é dono de uma dessas bibocas da Ilha dos Búzios, situada nas cercanias de Porto do Meio. Com ele, o freguês ou passante pode encontrar gêneros alimentícios e outras mercadorias, além de um bom papo acompanhado de cerveja ou caninha. Não faltam também a esse local de paragem nas andanças pelas trilhas as receitas e remédios da medicina rústica, alguns dos quais estão disponíveis no local.

Numa conversa com Seu Aristides, ele nos mostra uma pedra polida de forma ovalada e aspecto ferroso — aparentemente um machado de origem tupinambá destacado de seu cabo — que lhe foi presenteada por um amigo como sendo uma *pedra de raio*.

Pedra de raio, pedra de luz, pedra de fogo, dentes de raio ou *machado de Deus* são expressões equivalentes utilizadas pelos homens de épocas posteriores para designar os utensílios de sílex e ferramentas neolíticas. Pelo menos desde a Antigüidade, é crença geral que os locais onde se encontram essas pedras foram atingidos pelo raio.

Seu Aristides conta que essa pedra, se enrolada por um fio qualquer de pesca, quando atirada ao fogo tem o poder de conservar o fio inalterado quando o conjunto é retirado da fogueira. Ele sustenta que a experiência funcional, afirmando que a "pedra sai vermelhinha e o fio bonzinho". No entanto, ao ser indagado se o fenômeno descrito foi por ele observado, respondeu que não, atribuindo o teste experimental a outros e afirmando que "o pessoal já experimentou".

Próximo a Seu Aristides mora seu filho Vicente, que, durante uma conversa em que se falou das pedras de raio, reproduziu o mesmo relato do pai atribuindo à pedra os mesmos poderes. Desta vez, no entanto, o responsável pela experiência passou a ser o último informante sobre o fenômeno, ou seja, seu pai Aristides.

Existem nesse relato pelo menos dois aspectos que nos atraem a atenção, se pensarmos na seqüência de transmissão do saber por ele sugerido. Por um lado, conservam-se os poderes da pedra de raio assim como a descrição de uma experiência — de certa forma mágica, ritual — que talvez nunca tenha sido realizada. O aspecto mágico se manifesta aqui de forma simbólica, como mediador social através da linguagem, não por magias praticadas. Por outro lado, são tentadoras as analogias com os processos de educação formal, especialmente em Ciências Naturais, comuns à nossa sociedade, reconhecida como de tradição científica.

As pedras de raio são associadas aos relâmpagos, isto é, a uma origem celeste, assim também e, por mais forte razão, os meteoros. De qualquer modo, a valorização religiosa sempre esteve presente nas mais diversas culturas, pois por caírem dos céus estes objetos atingem a Terra impregnados de sacralidade. Como comenta Mircea Eliade num fascinante trabalho a respeito de rituais e mitos próprios aos mineiros e ferreiros:

"Trata-se do respeito sagrado por um objeto 'estranho', que não pertence ao universo familiar, que vem de 'outra parte' e é, portanto, 'um sinal do além', uma imagem aproximada da transcendência. Isso é evidente em culturas que, há muito tempo, conhecem o uso do ferro terrestre: nelas ainda persiste a lembrança fabulosa do 'metal celeste', a crença em seus prestígios ocultos".

De fato, diante de nossa surpresa com a afirmação de que o fio não se queima, Seu Aristides completa dizendo: "É, num queima o fio, num sei, (...), vem da trevoada, (...), diz que a trevoada é que joga isso aí". Ao perguntarmos a Vicente se qualquer pessoa poderia ter sucesso no experimento, ele observa: "Agora que num sei, né? Acreditando... As criança já fizeram e meu pai já tem feito isso aí".

Por um processo metonímico de denominação, a pedra é de fogo, de raio e, simbolicamente, jogá-la à fogueira não acarretaria nenhum efeito novo: o fio que já não se queimara quando enrolado à pedra pode assim permanecer intacto.

Tanto a idéia da origem celeste dos poderes da pedra, quanto a importância da crença associada a esse fenômeno, aparecem como essenciais aos habitantes de Búzios nos relatos da experiência mágica, sempre observada pelos seus informantes, nunca por eles próprios ao fazerem o relato. Isso parece contribuir não só para a manutenção de uma tradição à qual eles estão apegados, como também para a configuração da identidade própria desse grupo social. Provavelmente a experiência nunca foi tentada e nunca será. A uma forma de elaboração de saber que se aproxime dessas características chamaremos "saber mágico".

Sob que aspectos esse saber mágico poderia apresentar analogias com os processos institucionalizados da educação formal? Vimos no que foi descrito o quanto, na seqüência de transmissão de informações, é mais conveniente, e quem sabe seguro, atribuir o teste experimental ao informante anterior, em vez de executá-lo por si próprio. É muito freqüente, particularmente no ensino das Ciências Naturais, apresentar-se apenas o enunciado de certas experiências que venham a corroborar uma teoria exposta. Apesar dessa prática ser quase inevitável diante da quantidade de informação a ser transmitida, muitas vezes nós, professores, esperamos que os alunos nos façam fé ainda que as experiências em questão não tenham sido feitas ou presenciadas por nós.

Nesse sentido, lembramos a escola clássica grega cujas explicações dos fenômenos naturais observados eram subordinadas a teorias elaboradas *a priori*, sem a necessidade de que estas fossem verificadas ou falseadas pelo teste experimental. Assim, em diferentes contextos históricos ou sociais e em vários níveis da estratificação do saber, quem sabe é sempre suposto conhecer, ainda que nem sempre tenha visto ou querido ver o fenômeno em questão. É cheia de sentido aqui a observação de Oswald de Andrade: "A gente escreve o que ouve — nunca o que houve".

Quais os processos em que, a partir de uma atitude contemplativa com relação à natureza, um ou vários fenômenos se submetem à constatação, observação e elaboração de conhecimento? No caso das civilizações caiçaras esses processos se associam em geral a fenômenos ligados com suas práticas cotidianas de pesca, de agricultura, onde se faz necessário o uso de vários "relógios" naturais, os quais são muitas vezes associados aos movimentos dos astros. Chamemos "saber empírico" a essa forma de elaboração de conhecimento.

Como podemos encontrá-lo?

Desta vez, a conversa se deu durante uma caminhada a partir do Saco da Guanxuma onde estávamos abrigados na única escola da Ilha, já há alguns dias sem professor, o que não é incomum nesse local. Íamos na direção oposta àquela em que encontramos Seu Aristides e também aqui nos acompanhavam Haroldo e Luís, dois rapazes beirando os dezessete anos, bons contadores de casos sobre Búzios, que nos guiavam pelas trilhas e rochedos com uma presteza que não nos era nada peculiar.

A meio caminho do Saco da Mãe Joana, conhecemos Seu Oscar e Dona Pedrina. Ela, mostrando-se um tanto receosa do muito ou do demasiado que o marido pudesse nos contar. Ele, muito falante, se apresenta como Oscar, Infeliz de Sorte, nos seus sessenta e um anos.

Fomos todos, menos Dona Pedrina, levados por ele para o interior da Casa da Farinha. Lá ouvimos muitas histórias sobre o passado da Ilha e nessa conversa Seu Oscar falava também de suas atividades do dia-a-dia onde transpareciam, na sua relação com a natureza, suas qualidades de atento observador da mesma.

Em determinado momento, Seu Oscar explica como ele retira o limo — a alga a que nos referimos antes — que se esconde durante a maré alta: "quando não tem Lua o mar sempre tá grande e ele tá no fundo, depois quando tem Lua ele aparece, aí a gente tira ele". Essa é uma referência à Lua Nova que, alinhada com o Sol, se coloca de um mesmo lado com relação à Terra para produzir marés vinte por cento mais altas do que a média. A referência a *quando tem Lua* corresponde ao período

em torno do quarto crescente onde as marés estão vinte por cento mais baixas que a média.

Seu Oscar usa como referência não só o aspecto da Lua durante as suas fases, mas também seu movimento com relação às posições do Sol durante o dia e durante as estações do ano. Para indicar o momento apropriado de colheita do limo ele se refere à fase crescente, cujo nascimento da Lua se dá por volta das nove horas da manhã, ou seja: a Lua "sai atrás acompanhando (o Sol), não na linha do Sol n'é? Mas sai".

Diante da idéia de "linha do Sol", tentamos insistir sobre ela no sentido de entender a sua percepção da evolução da trajetória aparente do Sol — aparente para nós que admitimos o paradigma heliocêntrico. Para Seu Oscar esta é a trajetória real. Nesse momento a sua fala refletiu não só segurança no conhecimento da questão, como também preconceito sobre o ensino instituído: "Oh! Aqui andou um professor, sabe? Que me dizendo que a Lua, o Sol têm um só caminho, ainda mediu com as ferramentas. Tem mais de trinta caminho. ... (*risos*) ... Não, o Sol, a Lua, têm mais de trinta, têm mais caminho que eu pra roça, o homem tava num sei com'é, (*risos*), um velhote, um estudante (*risos*)".

A partir daí, Seu Oscar passa a descrever os vários caminhos do Sol, mostrando também o deslocamento da nascente em função das estações.

Esse encontro se dá no início de junho, ou seja, poucos dias antes do inverno, onde o Sol "vai passando ca pr'o norte, ele vai abaixando. Agora, agora vai abaixá mesmo", até que no dia 21 de junho tem-se o dia mais curto do ano.

Descrevendo o caminho do Sol, Seu Oscar toma acidentes geográficos como referência espacial na medida em que estes lhe sejam familiares: "É, o Sol no tempo frio vai sair aqui por cima da Vitória. Quando chega tempo quente, no mês de janeiro, você pra enxergar o Sol sai cá embaixo".

A Ilha da Vitória se situa a nordeste da de Búzios e, juntas, foram os postos mais avançados dos vigias que iludiam a severa fiscalização dos cruzeiros ingleses sobre o tráfico de escravos após a vigência do Bill Aberdeen em 1845. Além dessa impor-

tância histórica, que se manifesta na memória caiçara por várias lembranças, como a da Pedra do Vigia, laços afetivos e de parentesco ligam muito os habitantes das duas Ilhas.

Embora Seu Oscar tenha familiaridade com os tradicionais pontos cardinais, é interessante a referência à Ilha da Vitória como marco do solstício de inverno. Em outras sociedades relativamente isoladas a associação de acidentes geográficos como indicadores de eventos importantes durante o ano solar é uma prática comum. No Arizona os índios Hopi-Navajo caracterizam importantes dias do seu calendário através do nascer e do pôr do Sol por trás dos variados picos e vales de seu horizonte.

Durante toda a conversa as alusões aos movimentos dos astros levam em conta que estes são observados a partir da Terra como referencial de observação. Ou seja, após o abandono do geocentrismo com sua substituição pelo paradigma heliocêntrico de Copérnico, as sociedades de tradição científica passaram a tomar o Astro-Rei como centro. Conscientes disso, os astrônomos percorrem os caminhos do Sol e de outros astros a partir da Terra, ou seja, geocentricamente; no entanto, quando necessário, mudam de referencial.

E Seu Oscar?

Seu Oscar, sobretudo justificado pelo contexto em que vive, parece prescindir totalmente do heliocentrismo. É um observador no referencial terrestre, que para ele se mantém imóvel.

De fato, em determinado momento de nosso encontro na Casa da Farinha, Luís, cuja juventude provavelmente permite aceitar algumas informações surpreendentemente novas para o contexto em que vive, afirma com grande convicção: "ele gira, o Mundo, ele gira".

Nesse instante Seu Oscar reage intensa e também convictamente contestando Luís. De sua fala rapidíssima jorravam as palavras das quais podia-se pelo menos depreender que um absurdo foi pronunciado, que o Mundo não gira, pois se assim fosse, Seu Oscar, tendo ido trabalhar na sua plantação de mandioca em determinado dia, no dia seguinte não a encontraria mais no mesmo local.

Fora o surgimento dessa nova idéia de um referencial "egocêntrico" do qual se veria o mundo girar sem que nós próprios estivéssemos girando, a sabedoria de Seu Oscar conserva certas analogias com as maneiras de ver-o-mundo anteriores à revolução científica proporcionada por Copérnico no século XVI.

Reportando essas idéias num trecho de seu livro *The Copernican Revolution,* comenta o historiador da ciência T. S. Kuhn: "Nossos sentidos dizem tudo que nós sabemos sobre movimento, e eles indicam a inexistência de movimento para a Terra. Até que ele seja reeducado, o senso comum nos diz que, se a Terra está em movimento, então o ar, nuvens, pássaros e outros objetos não ligados à Terra devem ser deixados para trás. . . . Já que nenhum desses efeitos é visto, a Terra está em repouso. Observação e razão combinaram-se para prová-lo".

Independentemente de juízos de valor, todos são saberes, refletindo vivências, maneiras de ver e interagir com o mundo. Quer se trate de um saber mágico, de um saber empírico, de conhecimento científico ou não, essa vivência com os caiçaras enriquece nossa reflexão sobre os vários matizes entre um saber e um conhecimento. Lembrando Hanson na análise de *Padrões da Descoberta,* várias são as maneiras de ver os fenômenos, de "ver" simplesmente, de "ver como", de "ver que", e de "ver assim", enfim de fazer com que observações sejam coerentes com um conjunto de conhecimentos estabelecidos em determinados contextos históricos ou sociais. Segundo Wittgenstein: "O que os homens aceitam como justificativa, mostra como eles vivem e pensam".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade, José Oswald de Sousa, *apud*: Maria Augusta Fonseca, 1980, *Palhaço da Burguesia,* Livraria e Editora Polis Ltda., São Paulo.

Cunha, Euclides da, 1944, *Ilha dos Búzios,* Anais do Nono Congresso Brasileiro de Geografia, vol. V, Rio de Janeiro.

Eliade, Mircea, 1979, *Ferreiros e Alquimistas,* Zahar Editores, Rio de Janeiro.

Hanson, Norwood Russell, 1958, *Patterns of Discovery,* Cambridge University Press, Cambridge.
Kuhn, Thomas S., 1957, *The Copernican Revolution,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Mussolini, Gioconda, 1980, *Ensaios de Antropologia Indígena e Caiçara,* Editora Paz e Terra, São Paulo.
Willems, Emílio, 1966, *Buzios Island,* University of Washington Press, Seattle.
Wittgenstein, Ludwig, 1975, *Investigações Filosóficas,* Editora Abril, São Paulo.

Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo:

prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas

Peter Fry

Esta comunicação faz parte de um trabalho ora em andamento sobre a construção *social* de certos *tipos.* [1] A sociedade contemporânea brasileira produz uma complexíssima taxonomia de tipos sociais que tendem a cair dentro de duas categorias dominantes, ou seja, os "normais" e os outros. Esses outros tendem a ser definidos como "anormais", "marginais" e, quando não são representados como doentes, são taxados de "perversos", "amorais" ou simplesmente "indivíduos sem vergonha".

O importante é que, numa sociedade complexa como o Brasil, não há apenas uma taxonomia de tipos sociais, mas também tantas quanto as diferenças de classe, região, grupo étnico etc. E, além disso, as taxonomias não ficam paradas no tempo. Sofrem transformações no processo da sua produção e reprodução de acordo com outras transformações sociais, e de acordo com a distribuição de poder na sociedade. Em termos da história da produção de identidades sexuais, o final do século XIX é crucial, pois tanto no Brasil quanto na Europa, a ciência médica invade o campo da moral e se empenha na codificação das "anormalidades" sexuais, inventando categorias e descrevendo-as minuciosamente. No que diz respeito à homossexualidade, por exemplo, um estudo dos trabalhos dos médicos revela que é neste período que se inventa a

1. Quero agradecer, em particular, os comentários de Carlos Vogt, Berta Waldman, Bela Feldman Bianco e Mariza Corrêa.

figura do "homossexual", chamando-o ora de "homossexual", ora de "uranista", ora de "pederasta". Esta categoria é subdividida em subcategorias, dependendo do grau relativo de feminilidade ou masculinidade presente. Assim, Ulrichs nomeia uranistas tipo *Mannling* (masculino) e *Weibling* (feminino). No Brasil, o médico carioca Pires de Almeida adota este esquema para classificar tipos presentes no Brasil da época. Embora rejeitando as teorias que atribuíam a homossexualidade a fontes biológicas, preferindo explicações psíquicas, Pires de Almeida insiste que o assim chamado uranista "deve, em geral, ser considerado um degenerado; e digo degenerado — porque o instinto sexual não o impelle, como nos casos normais, para o sexo oposto, mas para o a que elle pertence".[2]

Os médicos não se restringiram à codificação dos tipos sexuais, e Nina Rodrigues especificamente, seguindo as teorias deterministas de Lombroso,[3] trabalhou no sentido de caracterizar os tipos criminosos, negros e mulatos, em termos das suas constituições biológicas. Simplificando muito, é Nina Rodrigues que condena o negro à inferioridade inata e o mulato a uma degenerescência inexorável.

Um dos problemas com o estudo deste período histórico de codificação da "marginalidade" social é que o material impresso é fundamentalmente médico. Talvez, com mais pesquisa, seja possível achar documentos como aqueles descobertos e analisados por Steven Marcus no seu estudo da sexualidade na Inglaterra no século XIX,[4] mas mesmo assim existe certa produção literária que aborda assuntos de "marginalidade sexual" e é parte desta que vai ser analisada neste ensaio.

Nos romances *Bom-Crioulo* (1895) e *O Cortiço* (1890), Adolfo Caminha e Aluísio Azevedo apresentam duas relações

2. Pires de Almeida, *Homossexualismo* (*A Libertinagem no Rio de Janeiro*), Rio de Janeiro, Laemmert C., 1906, p. 164.

3. Ver Mariza Corrêa, "Antropologia e Medicina Legal, variações em torno de um mito", Comunicação apresentada à XXXIV Reunião da SBPC, Campinas, 1982.

4. Marcus, S., *The Other Victorians.*

amorosas entre pessoas do mesmo sexo. Em *Bom-Crioulo* a relação entre o marinheiro negro, Amaro (o *Bom-Crioulo* do título), e o grumete branco e adolescente, Aleixo, é central; em *O Cortiço*, a relação entre a prostituta Léonie e a impúbere Pombinha, embora secundária, é descrita com bastante atenção e detalhe. Embora fictícias, as situações representadas nesses dois romances são verossímeis. E como se trata de obras realistas, a projeção destas situações é de qualquer modo calcada sobre as observações da realidade. Neste sentido se prestam a uma análise do tipo etnográfico, que, por vício de ofício, é aquela que pretendo fazer.

Assim, não tenho preocupações literárias propriamente ditas, pois pretendo usar os textos como reveladores do pensamento social dos seus autores, que, embora tivessem suas idiossincrasias próprias, não deixam, evidentemente, de partilhar suas representações com outros setores da população brasileira da época. Um exercício deste tipo deveria levar em conta a situação social destes autores que, por definição, são os criadores e articuladores das situações e personagens que descrevem, com o intuito de sugerir interpretações sociológicas. Mas, para tanto, precisaria eu muito mais informação a respeito do seu convívio social de que disponho no momento. Convém lembrar, mesmo assim, que Aluísio Azevedo era maranhense, teve educação bastante erudita, trabalhou como diplomata e foi membro fundador da Academia Brasileira de Letras. Caminha parece ter sido o menos convencional dos dois. Nascido e criado em Fortaleza, era ferrenho republicano e liderou o movimento contra o uso da chibata na Marinha, onde era oficial. Só deixou a Marinha para poder continuar vivendo com sua mulher, que abandonara o primeiro marido, um oficial do Exército, causando enorme escândalo público em Fortaleza. Tornou-se amanuense do Tesouro, mas morreu aos vinte e nove anos de tuberculose.

Como ambos participaram intensamente da vida intelectual da época, é mais que provável que tenham sido coniventes com as idéias dominantes da ciência do comportamento humano que esbocei anteriormente. Mas o que pretendo argumentar é que tiveram dificuldade em empregar estas teorias *in totum* nos seus

romances, por causa dos princípios do projeto realista-naturalista, que exigia que os autores se aproximassem dos setores sociais sobre os quais queriam escrever. É mais que provável que Azevedo visitasse os cortiços do Rio de Janeiro e Caminha foi um verdadeiro observador participante do mundo da Marinha. De certa forma, parece que os autores, ao se aproximarem dos cortiços, da prostituição, das relações amorosas entre marinheiros, desenvolveram simpatias por estes personagens e descobriram uma lógica própria que estava excluída, *a priori*, das teorias deterministas. Incapazes de rejeitar o paradigma, se contentaram em matizá-lo de tal forma que ambos, ao retratar relações perigosas entre Léonie e Pombinha e entre Bom-Crioulo e o grumete, se encontram, num momento, passando juízos médico-moralizantes do tipo "vícios grandes" (prostituição), "castigo da natureza" (homossexualidade), e, noutro, revelando com muita sensibilidade e respeito a lógica própria destes "tipos marginais". O resultado é um discurso essencialmente contraditório, caindo ora no Determinismo biológico e social, ora naquilo que mais tarde irá constituir a tradição antropológica que hoje conhecemos. Fenômeno semelhante que aparece em *Os Sertões*, onde Euclides da Cunha desenvolve simpatia e compreensão pelo comportamento de Antônio Conselheiro e seus seguidores, mas não consegue romper o paradigma Lombroso-ninarodriguesiano que condena definitivamente o "mestiço". Para salvar tanto o paradigma quanto sua simpatia, adota o recurso engenhoso de propor que os sertanejos não são mestiços, mas uma sub-raça. Assim, enfrentando anomalias, Euclides da Cunha, como diria bem mais tarde Thomas Kuhn, "inventa modificações *ad hoc* da teoria para poder eliminar qualquer conflito aparente".[5]

A análise que segue, então, procura mostrar que, embora presos às teorias médico-científicas do século XIX, os dois autores conseguem transmitir representações sobre a marginalidade social discordantes, que, por serem calcadas numa tentativa de compreender a lógica interna destes "outros" sociais, têm algo em comum com as pretensões da Antropologia moderna.

5. Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago e London, The University of Chicago Press, 1962, p. 78.

Se o instrumental analítico de que dispõem os dois autores está hoje ultrapassado, é preciso convir que a ênfase em ambos os romances recai não sobre a caracterização de qualidades substanciais do tipo *bom/mau, normal/anormal* etc., atribuídas a determinados indivíduos isoladamente, mas sobre o conjunto das relações, à primeira vista invisíveis, que constituem a teia de significações sociais da qual esses indivíduos fazem parte e pela qual são envolvidos.

LÉONIE E POMBINHA

Pombinha é a "flor do cortiço" de João Romão.[6] "Bonita, posto que enfermiça e nervosa ao último ponto; loura, muito pálida, com uns modos de menina de boa família. A mãe não lhe permitia lavar, nem engomar, mesmo porque o médico a proibira expressamente" (p. 41). Ela é noiva de João da Costa, "moço do Comércio, estimado do patrão e dos colegas, com muito futuro" (p. 41). O casamento não pode ser consumado porque Pombinha, embora com dezoito anos, "não tinha pago à natureza o cruento tributo da puberdade, apesar do zelo da velha" (p. 41), mas todo o cortiço anseia por esta aliança que marcará a ascensão definitiva de Pombinha para o *status* de mulher e para a promessa de um mundo fora da miséria do cortiço. Ela vai sendo preparada para esta ascensão social; é escriba do cortiço, veste-se muito bem, "tinha as suas joiazinhas para sair à rua, e, aos domingos, quem a encontrasse à missa na Igreja de São João Batista, não seria capaz de desconfiar que ela morava em cortiço" (p. 42).

Léonie é comadre de Alexandre e Augusta. Vale a pena transcrever a descrição da sua primeira aparição no romance: "Léonie, com as suas roupas exageradas e abrulhentas de *cocote* à francesa, levantava rumor quando lá ia e punha expressões de assombro em todas as caras. O seu vestido de seda cor-de-aço, enfeitado de encarnado sangue-de-boi, curto, petulante, mostrando uns sapatinhos à moda com um salto de quatro dedos de altura; as suas luvas de vinte botões que lhe chegavam até aos sovacos; a sua

6. Aluísio Azevedo, *O Cortiço*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, sem data, p. 41. Ao longo do texto os números de página são desta edição.

sombrinha vermelha, sumida numa nuvem de rendas cor-de-rosa e com grande cabo cheio de arabescos extravagantes; o seu pantafaçudo chapéu de imensas abas forradas de veludo escarlate, com um pássaro inteiro grudado à copa; as suas jóias caprichosas, cintilantes de pedras finas; os seus lábios pintados de carmim; suas pálpebras tingidas de violeta; e seu cabelo artificialmente louro" (p. 102). Enfim, a Léonie reproduz a figura clássica da prostituta bem sucedida. Mais do que isso, é a prostituta querida, que, por sua vez, quer bem ao pessoal do cortiço: "prostituta de casa aberta, prezava, todavia, com admiração e respeito a honestidade vulgar da comadre; sentia-se honrada com a sua estima; cobria-a de obséquios de toda a espécie" (p. 103).

Pombinha e Léonie se gostam muito e Léonie a convida juntamente com a mãe para um almoço em sua casa. Nesta ocasião, Pombinha é recebida no luxo "próprio para os vícios grandes" (p. 120) e o almoço é servido por Léonie que, "sem se descuidar um instante da rapariga, tinha para ela extremas solicitudes de namorado" (p. 129). Quando a mãe de Pombinha sai, um tanto entorpecida pelo vinho, Léonie declara estar "louca", devorando-a em seguida "de beijos violentos, repetidos, quentes, que sufocavam a menina, enchendo-a de espanto e de um instintivo temor, cuja origem a pobrezinha, na sua simplicidade, não podia saber qual era" (p. 129). Pombinha reage, mas Léonie, desempenhando bem o papel de sedutor, como um "namorado", faz com que Pombinha aceite despir-se, apelando para o fato de as duas serem mulheres. É neste momento que Pombinha sente pela primeira vez a sua própria sexualidade. "Pombinha arfava, relutando; mas com o atrito daquelas duas grossas pernas irriquietas sobre seu mesquinho peito de donzela impúbere, e o roçar vertiginoso daqueles cabelos ásperos e crespos nas estações mais sensitivas da sua feminilidade, acabaram por foguear-lhe a pólvora do sangue, desertando-lhe a razão ao rebate dos sentidos" (p. 130). Léonie ataca com força: "por cima, doida de luxúria, irracional, feroz, revoluteava, em corcovos de égua, bufando e relinchando [...] Até que, com um assomo mais forte, devorou-a num abraço de todo o corpo, ganindo ligeiros gritos, secos, curtos,

muito agudos, e afinal desabou para o lado, exânime, inerte, os membros atirados num abandono de bêbado, soltando de instante a instante um solução estrangulado" (p. 130).

Pombinha fica absolutamente desesperada e é com dificuldade que Léonie consegue uma trégua através de um beijo que é seguido pela volta à sala de jantar, onde tomam "vermute com gasosa" (p. 132). Após aceitar — não sem a intervenção da mãe — um anel de um diamante cercado de pérolas, Pombinha volta para o cortiço transfigurada. Sente-se mal, tem dores no útero e após um dia de repouso tem uma inexorável vontade de estar sozinha. Ao meio-dia, deita debaixo das árvores atrás do cortiço. Tem um sonho alegórico e acorda ouvindo "o grito da puberdade sair-lhe afinal das entranhas em uma onda vermelha e quente" (p. 135). Na volta ao cortiço, mostra à mãe "as suas fraldas ensangüentadas". Esta fica estática de alegria. "Bendito e louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!... Minha filha é mulher! Minha filha é mulher! (p. 136). Esta passagem biológica para o *status* de mulher é então reconhecida socialmente pela mãe, e, mais tarde, perante o cortiço inteiro com o oferecimento de um jantar.

Pombinha estava agora apta a casar com João da Costa, não fossem as dúvidas a impedi-la. Escreve, a pedido de um dos homens do cortiço, uma carta dirigida à sua mulher. Percebe, então, a fraqueza dos homens. Lembra coisas de Léonie. "Compreendeu como era que certos velhos respeitáveis, cuja fotografia Léonie lhe mostrara no dia que passaram juntas, deixavam-se vilmente cavalgar pela loureira, cativos e submissos, pagando a escravidão com honra, os bens, e até com a própria vida, se a prostituta, depois de os ter esgotado, fechava-lhes o corpo" (p. 41). Chega a vislumbrar a superioridade das mulheres sobre os homens. Sorri "desvanecida da sua superioridade sobre esse outro sexo, vaidoso e fanfarrão, que se julgava senhor e que, no entanto, fora posto no mundo simplesmente para servir ao feminino; escravo ridículo que, para gozar um pouco, precisava tirar da sua mesma ilusão a substância do seu gozo; ao passo que a mulher, a senhora, a dona dele, ia tranqüilamente desfrutando o seu império, endeusada e querida" (p. 141).

Mesmo assim, Pombinha casa e escapa do cortiço. O casamento dura uns dois anos. Ela se cansa, trai o marido com "um boêmio de talento, libertino e poeta, jogador de capoeira" (p. 219) e é expulsa de casa. Volta para a mãe, mas logo some do cortiço para ficar junto com Léonie num hotel. "A serpente", comenta o narrador, "vencia afinal: Pombinha foi, pelo seu próprio pé, atraída, meter-se-lhe na boca" (p. 219). Estabelece sua própria casa de prostituição onde vai hospedar a mãe que morre logo em seguida, de desgosto, numa casa de saúde.

A iniciação se completa: Pombinha está incorporada na mesma identidade de Léonie. Também volta sempre para o cortiço onde é generosa e benquista. Cuida da filha de Jerônimo e o narrador comenta: "A cadeia continuava e continuaria interminavelmente; o cortiço estava preparando uma nova prostituta naquela pobre menina desamparada, que se fazia mulher ao lado de uma infeliz mãe ébria" (p. 220).

Com exceção talvez da metáfora da serpente ao se referir a Léonie, estas duas mulheres são tratadas com a maior simpatia e compreensão. Aluísio apresenta-nos, de fato, a sua teoria da prostituição feminina, que seguramente compartilha com outras pessoas da sua época e situação social.

Em primeiro lugar, o autor deixa claro que é o cortiço, símbolo máximo da pobreza urbana, que produz as prostitutas, não propriamente Léonie, que é também vítima da situação. Parece que a divisão da sociedade em classes produz necessariamente uma divisão do trabalho sexual feminino, onde as mulheres de classe baixa providenciam prazer para os mais ricos, enquanto as mulheres das classes média e alta casam para assegurar a reprodução da sua classe, produzindo filhos legítimos para seus maridos. Nesse sentido o argumento de Aluísio é próximo ao de seu contemporâneo, Friedrich Engels, que inspirará argumentos semelhantes a Wilhelm Reich [7].

7. Ver Engels, F., *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977, e Reich, W., *The Sexual Revolution*, London, Vision, 1972.

Mas, ao mesmo tempo, Aluísio Azevedo indica indiretamente, através da biografia de Pombinha e outras moradoras do cortiço, que, para as mulheres, existem apenas duas carreiras possíveis. Uma é casar dentro do cortiço e aí continuar, trabalhando como lavadeiras e produzindo filhos, assegurando assim a reprodução do próprio cortiço. Outra é sair e ascender socialmente através da prostituição. Bertoleza, que recusa seguir um e outro destes caminhos, acaba numa posição social insuportável e só lhe resta o suicídio. Amigada com o ambicioso dono do cortiço João Romão, ela é ameaçada com o retorno à escravidão quando este resolve *casar* com a filha do "aristocrata" Miranda. Diante dos seus captores policiais, Bertoleza ergueu-se "com ímpeto de anta brava, recuou de um salto, e antes que alguém conseguisse alcançá-la, já de um só golpe certeiro e fundo rasgara o ventre de lado a lado" (p. 226). Seguramente o autor fez-lhe raspar o ventre como o âmago de sua maternidade em potencial.

Talvez mais interessante na história de Léonie e Pombinha é a tentativa do autor de representar a lógica da prostituição do ponto de vista das próprias prostitutas. Seguramente, para elas, a busca do luxo, a conseqüente saída do cortiço e a transformação deste poderio econômico no estabelecimento de relações de dependência com os ex-companheiros e companheiras da pobreza é fundamental. Mas é a visão que elas têm dos homens que as distingue das outras mulheres do cortiço. Tanto Léonie quanto Pombinha invertem as relações de poder que se supõe, convencionalmente, existirem entre os sexos. Pombinha fica convencida da superioridade do seu sexo sobre os homens que são apenas escravos. Acha seu marido, João da Costa, insuportável com seus "gostos rasos e a sua risonha e fatigante palermice de homem sem ideal" (p. 218). Procura entendê-lo: "ouviu-lhe, resignada, as confidências banais nas horas íntimas do matrimônio; atendeu-o nas suas exigências mesquinhas de ciumento que chora; tratou-o com toda solicitude, quando ele esteve a decidir com uma pneumonite aguda; procurou afinar em tudo com o pobre rapaz; não lhe falou nunca em coisas que cheirassem o luxo, a arte, a estética, a originalidade; escondeu a sua mal-educada e natural

intuição pelo que é grande, ou belo, ou arrojado, e fingiu ligar interesse ao que ele fazia, ao que ele dizia, ao que ele ganhava, ao que ele pensava e ao que ele conseguiu com paciência na sua vida estreita de negociante rotineiro..." (pp. 218, 219). "O Costa era como os outros, passivo e resignado, aceitando a existência que lhe impunham as circunstâncias, sem idéias próprias, sem temeridades de revolta, sem atrevimentos de ambição, sem vícios trágicos, sem capacidades para grandes crimes; era mais um animal que viera ao mundo para propagar a espécie; um pobre-diabo enfim..." (p. 142). Assim, Pombinha não só inverte a retórica da atividade dos homens e da passividade das mulheres, assumindo a "ambição", a "originalidade", que são normalmente atribuídas ao papel masculino, mas também embarca numa profissão que tem por objetivo explorar ao máximo as fraquezas do "sexo forte". "Pombinha, só com apenas três meses de cama franca, fizera-se tão perfeita no ofício como a outra (Léonie); a sua infeliz inteligência, nascida e criada no modesto lodo da estalagem, medrou logo admiravelmente na lama forte dos vícios de largo fôlego; fez maravilhas na arte; parecia adivinhar todos os segredos daquela vida; seus lábios não tocavam em ninguém sem tirar sangue; sabia beber, gota a gota, pela boca do homem mais avarento, todo o dinheiro que a vítima pudesse dar de si" (p. 220). Que a língua portuguesa não possua palavra para nomear a repulsa das mulheres para com os homens, quando existe para a situação inversa (misogenia) é indicativo do alcance social desta posição tomada por Léonie e Pombinha, que é levada às suas últimas conseqüências na relação sexual/afetiva que se estabelece entre as duas. Ao rejeitar o casamento, elas rejeitam a convivência com os homens e as relações sexuais produtivas em favor de uma relação de amizade e de prazer sexual uma com a outra.

A capacidade de Aluísio de Azevedo de enxergar além dos rótulos moralizantes de sua época sem, porém, se afastar deles na criação de Léonie e Pombinha é notável. Apontando para a vida de Léonie e Pombinha como estratégias conscientes, e adentrando na lógica das relações homossexuais e do ódio para com os homens,

o autor evidencia qualidades que hoje poderiam ser chamadas de "feministas".

Se é possível perceber esta "modernidade" em Aluísio Azevedo, tanto mais em *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha. Estendendo a provocação, há argumentos para sugerir que, se *O Cortiço* contém elementos "feministas", então *Bom-Crioulo* é candidato ao título de primeiro romance "gay" na literatura brasileira. [8]

Bom-Crioulo é a história da paixão de Amaro, escravo fugido e marinheiro, para com Aleixo, "um belo marinheirito de olhos azuis, muito querido por todos e de quem diziam-se 'cousas' ". [9] Começa o romance num navio onde Amaro recebe não menos de 150 chibatadas por ter defendido o grumete da agressão de outro. Amaro é "um latagão de negro, mui alto e corpulento, figura colossal de cafre, desafiando, com um formidável sistema de músculos, a morbidez patológica de toda uma geração decadente e enervada, e cuja presença ali, naquela ocasião, despertava grande interesse e viva curiosidade: era o Amaro, gajeiro da proa, — o BOM-CRIOULO na gíria de bordo" (p. 33). Amaro é popular, mas temido por causa da sua força física que o autor constantemente compara com a de um animal. "Um pedaço de bruto, aquele Bom-Crioulo: diziam os marinheiros — um animal inteiro é o que ele era" (p. 47).

Amaro encontra Aleixo numa viagem a Santa Catarina e o amor se manifesta à primeira vista. "Sua amizade ao grumete nascera, de resto, como nascem todas as grandes afeições, ines-

---

8. Com esta proposição Wilson Martins dificilmente simpatizaria. Na sua leitura deste romance, "as relações homossexuais são sempre descritas por meio de perífrases e imagens envergonhadas, mal disfarçando a repugnância do autor e a sua condenação moral" (Martins, W., *História da Inteligência Brasileira,* vol. IV (1877-1896), São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1977, p. 495). Mesmo assim, o livro causou escândalo na sua publicação e tanto Lúcia Miguel Pereira quanto Brito Broca consideram que a homossexualidade é tratada "com crueza" (Miguel-Pereira, L., *História da Literatura Brasileira: Prosa e Ficção de 1870 a 1920,* 3.ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio, 1973; Broca, Brito, *Horas de Leitura,* Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1957).

9. Caminha, A., *Bom-Crioulo,* Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1964, p. 36. Ao longo do texto os números de página são desta edição.

peradamente, sem precedentes de espécie alguma, no momento fatal em que seus olhos se fitaram pela primeira vez [...] Nunca experimentara semelhante cousa, nunca homem algum ou mulher produzira-lhe tão esquisita impressão, desde que se conhecia" (p. 51).

O Bom-Crioulo sofre de um "desejo de unir-se ao marujo, como se ele fora do outro sexo, de possuí-lo, de tê-lo junto a si, de amá-lo, de gozá-lo!... (p. 56). Lembra, então, de dois fracassos sexuais com mulheres. Ao mesmo tempo "alguma coisa dentro de si revoltava-se contra semelhante imoralidade que outros de categoria superior praticavam quase todas as noites ali mesmo sobre o convés ... Não vivera tão bem sem isso?" (p. 58). Mas a paixão vence e Amaro passa a lisonjear o menino, presenteando-lhe com pequenas coisas, ensinando-lhe como se vestir bem, e prometendo mostrar-lhe as maravilhas do Rio de Janeiro, onde morarão juntos às custas de Amaro. Após dias de namoro, Amaro decide resolver "aquilo" e vai dormir ao lado do grumete, que, olhos fechados, lembra das promessas do Bom-Crioulo. "Uma sensação de ventura infinita espalhava-se-lhe em todo o corpo. Começava a sentir no próprio sangue impulsos nunca experimentados, uma como vontade ingênita de ceder aos caprichos do negro, de abandonar-se-lhe para o que ele quisesse — uma vaga distensão dos nervos, um prurido de passividade...

— Ande logo! murmurou apressadamente, voltando-se.

E consumou-se o delito contra a natureza" (p. 74).

A partir desta experiência "Amaro compreendia que só no homem, no próprio homem, ele podia encontrar aquilo que debalde procurara nas mulheres. [...] Não havia jeito, senão ter paciência, uma vez que a 'natureza' impunha-lhe esse castigo" (p. 79).

Chegando ao Rio de Janeiro, Amaro aluga um quarto na pensão da portuguesa Dona Carolina, à Rua da Misericórdia, onde os dois se instalam. Nesse momento, o autor dá mais evidências das qualidades do Bom-Crioulo. Este é aceito por Dona Carolina, que o estima "desde o dia em que ele, desinteressadamente, por um acaso providencial, livrou-a de morrer na ponta de uma faca; história de ladrões... Era caso até para beijar os

pés ao marinheiro, porque nunca vira tanta coragem e tanto desinteresse" (p. 89).

Durante meses, então, os dois compartilharam o quarto na maior felicidade, causando inveja entre os demais marinheiros. Apenas uma coisa desgostava o grumete: "os caprichos libertinos do outro. Porque o Bom-Crioulo não se contentava em possuí-lo a qualquer hora do dia ou da noite, queria muito mais, obrigava-o a excessos, fazia dele um escravo, uma 'mulher à-toa'" (p. 95). Segue, no romance, uma cena que lembra a sedução de Pombinha, em que o Bom-Crioulo insiste que Aleixo se dispa na sua frente. O negro contempla a beleza do menino e fica estático! "A brancura láctea e maciça daquela carne tenra punha-lhe frêmitos no corpo [...] Nunca vira formas de homem tão bem torneadas, braços assim, quadris rijos e carnudos como aqueles... Faltavam-lhe os seios para que Aleixo fosse uma verdadeira mulher! ... Que beleza de pescoço, que delícia de ombros, que desespero" (p. 98). Novamente o autor apela para a metáfora animal, mas esta vez também alude às origens africanas do Amaro. "Dentro do negro rugiam desejos de touro ao pressentir a fêmea... Todo ele vibrava, demorando-se na idolatria pagã daquela nudez sensual como um fetiche diante de um símbolo de ouro ou como um artista diante duma obra-prima" (p. 98).

Após quase um ano de convivência, "sua amizade ao grumete já não era lúbrica e ardente: mudara-se num sentimento calmo, numa afeição comum, sem gestos febris nem zelos de amante apaixonado [...] Os dois marinheiros viviam um para o outro: completavam-se" (p. 103). Formam um perfeito casal, tanto que Dona Carolina chega a gracejar: "Vocês acabam tendo filhos" (p. 104).

Em seguida, Amaro é transferido para outro navio e é obrigado a abandonar a companhia do grumete. Dona Carolina, que desde muito tempo admira o rapaz, não tarda em convidar Aleixo para seu quarto, onde, depois de uma declaração de amor, o seduz. Como no caso de Léonie, a sedução não é nada calma. Dona Carolina, "como se lhe houvesse aberto de repente uma caudal de gozo, cravou os dentes na face do grumete, numa fúria

brutal, segurando-o pelas nádegas, o olhar cintilante, o rosto congestionado, foi depô-lo na cama. [...]". Aleixo "deixava-se estar imóvel, muito admirado para essa mulher-homem que o queria deflorar ali assim, torpemente, como um animal" (p. 118). Se Bom-Crioulo era um touro, a Dona Carolina aparece para o grumete "como um animal formidável, cheio de sensibilidade, como uma vaca do campo extraordinariamente excitada, que se atira ao macho antes que ele prepare o bote..." (p. 119). "Mas Aleixo sabia, por Bom-Crioulo, até onde chega a animalidade humana, e, passado o primeiro momento de surpresa, sentiu que também era feito de carne e osso, como o negro e Dona Carolina" (p. 120). Daí em diante, o grumete se apaixona por Carolina e só quer esquecer do Bom-Crioulo. É como se este tivesse iniciado o menino sexualmente, ensinado como ser "animal", podendo, agora, ser descartado em favor da mulher. Aleixo teria passado definitivamente da adolescência quase que feminina para o mundo dos homens adultos, mesmo se o encanto da relação residisse um tanto na ambigüidade sexual de um e outro, pois se Dona Carolina é uma mulher-homem, ela "cevou seu hermafroditismo agudo com beijos e abraços e sucções violentas" (p. 154).

Amaro, desesperado com a separação, resolve fugir do navio. Bebe, envolve-se numa briga e é preso. Levado de volta ao navio é castigado de novo.

"— Não se iluda a guarnição deste navio! perorou o comandante. Desobediência, embriaguez e pederastia são crimes de primeira ordem. Não se iludam!..." (p. 143). Fica tão ferido que é conduzido para o hospital onde jaz sozinho pensando em Aleixo. Escreve uma carta que Dona Carolina destrói. Mais tarde o grumete sabe da carta, mas não toma medida nenhuma. O desespero de Amaro aumenta a tal ponto que foge do hospital e se dirige à Rua da Misericórdia onde logo fica sabendo que o grumete está amigado com Dona Carolina. É pego por "um ódio ao grumete, um ódio surdo, mastigado, brutal como as cóleras de Otelo" (p. 186).

Chegando à pensão, vê Aleixo sair. Aborda o grumete e o agarra. Aleixo fica sem ação e a cena atrai uma pequena multidão;

Dona Carolina aparece na janela da pensão. O povo recua; Aleixo é levado embora morto. "Ninguém se importava com 'o outro', com o negro, que lá ia, rua abaixo, triste e desolado, entre baionetas, à luz quente da manhã" (p. 210).

Se em *O Cortiço*, as relações homossexuais são constitutivas da prostituição feminina, no *Bom-Crioulo* são próprias à vida marítima, mesmo se classificadas de criminosas formalmente. A maneira pela qual o autor trata da homossexualidade, ou como narrador ou através dos seus personagens, é certamente ambígua.

Em dois momentos, o *Bom-Crioulo* é identificado como um *tipo* ("uranista" ou "pederasta") por causa das suas inclinações sexuais. No restante do romance, este personagem é construído em cima de outros tipos, do "homem" e do "negro". E em momento nenhum é Aleixo rebaixado pelo seu amor pelo negro. De fato, o romance entre os dois é tratado com naturalidade e é de se lembrar que, quando os dois moram juntos na Rua da Misericórdia, são objeto de inveja por parte de outros marinheiros. Se Caminha, de quando em vez, acrescenta a sua voz à daqueles que definem a homossexualidade como um castigo ou como constituída de "desejos inconfessáveis", ele nunca a classifica como doença.

É interessante especular sobre o porquê disso. Uma possível explicação é que Caminha não teria sido convencido pelos médicos da época sobre os perigos sociais e médicos da "libertinagem". Outra é que ele sabia destas interpretações, mas por razões impossíveis de adivinhar (é tentador imaginar que seu próprio anticonvencionalismo social/sexual ao "roubar" a mulher do capitão do Exército o sensibilizasse para os "desvios" dos outros) não as aceitou. Outra, e mais provável, é que ele está aqui retratando uma situação bastante real na marinha brasileira da época em que jovens rapazes eram iniciados sexual e afetivamente por marinheiros mais velhos. (De fato, os contos de Gasparino Da Matta indicam que a situação não mudou tanto de lá para cá.[10]

10. Da Matta, G., *Os Solteirões.*

Afinal, Aleixo, como Pombinha, tem sua primeira experiência sexual com uma pessoa mais velha e do mesmo sexo e justamente no período da adolescência. Já citamos vários trechos em que Aleixo é comparado a uma mulher, ou ao menos ambiguamente macho e fêmea (hermafrodita). Durante o período que os dois moraram na Rua da Misericórdia, Bom-Crioulo vivia tranqüilamente, "ora a bordo, ora em terra, numa grande paz de espírito, vendo crescer a seu lado Aleixo, assistindo-lhe o desenvolvimento prematuro de certos órgãos, o desabrochar da segunda idade, como quem estuda a evolução de uma flor curiosa" (p. 103). Como no caso de Pombinha, também é a relação homossexual que parece liberar a sexualidade de Aleixo, inclusive para o sexo oposto, pois é depois de se relacionar com Amaro que Aleixo vai manter suas primeiras relações sexuais com uma mulher, quando ele, como o Bom-Crioulo, vai sentir-se também um animal. Há bastante indícios de que a experiência de Aleixo não era nada excepcional para sua época, nem seria para os dias de hoje.

E seria interessante saber quantos meninos encontraram sua sexualidade, não através de prostitutas ou "Donas Frau", como, por exemplo, em *Amar, Verbo Intransitivo*, de Mário de Andrade, mas sim, através de homens mais velhos. Seria mais interessante ainda saber até que ponto, na cultura brasileira, relações homossexuais em comunidades monossexuais (prisões, navios, prostíbulos, colégios) são mais a regra que a exceção.

Se Caminha acaba por contradizer a ciência moralizante do século XIX em relação à homossexualidade, certamente rompe com ela quando trata do fato de Amaro ser negro. Se se conforma com o paradigma Ninarodriguesiano quando faz Dona Carolina pensar Amaro como "crioulo imoral e repugnante", ao apontar para as qualidades "animalescas" do negro e ao assinalar seus atavismos mágicos ("idolatria pagã" e o "selvagem de Zanzibar diante de um ídolo sagrado"), ele, contudo, o contradiz no restante do romance, onde o personagem Amaro é construído basicamente em cima do seu status de homem livre. Podemos lembrar que Dona Carolina o aceita na sua pensão "porque nunca vira tanta coragem e tanto desinteresse". Da mesma forma, em outros momentos,

os predicados de honestidade e de honorabilidade do Bom-Crioulo são ressaltados pelo narrador. A ideologia abolicionista pronuncia-se fortemente quando o autor contrapõe "liberdade" da marinha a cativeiro das fazendas. O Bom-Crioulo não difere em nada de todos os homens livres.

"A liberdade entrava-lhe pelos olhos, pelos ouvidos, pelas narinas, por todos os poros, enfim, como a própria alma da luz, do som, do odor e de todas as cousas etéreas [...] Ele, o escravo, 'o negro fugido' sentia-se verdadeiramente homem, igual aos outros homens, feliz de o ser, grande como a natureza, em toda a pujança viril da sua mocidade, e tinha pena, muita pena dos que ficavam na 'fazenda' trabalhando, sem ganhar dinheiro, desde a madrugada té... sabe Deus" (p. 40).

A moral da história de Caminha, afinal, não é que os "pederastas" são degenerados, nem que os negros são incapazes de gozar a igualdade junto com os brancos. Antes pelo contrário, pois os dois personagens menos simpáticos, Dona Carolina e Aleixo, são brancos, a primeira portuguesa, o segundo até de olhos azuis. Mas, se Caminha rompe com a moral paradigmática da homossexualidade e das características das raças, certamente não rompe com a outra moralidade que, até nossos dias, parece a mais forte, mais geral e menos questionada, ou seja, a legitimidade das relações amorosas estáveis e o direito de o parceiro masculino matar em legítima defesa de sua honra.[11] Afinal, Aleixo é morto e Amaro vai presumivelmente para a cadeia não porque praticam relações homossexuais, mas porque um trai o outro. Mesmo se Caminha vê a homossexualidade como "um delito contra a natureza", ou, contraditoriamente, como "um castigo" desta mesma natureza, nesta história os delitos e os castigos são eminentemente sociais. Não é a prática do homossexualismo em si mesma que leva ao trágico desenlace. O estigma da tragédia que marca a aventura dos dois marinheiros não está no homossexualismo que os relaciona, mas no conjunto das práticas sociais em que esta relação se dá. O que transforma Aleixo em vítima e Bom-Crioulo em

11. Ver Corrêa, M., *Os Crimes da Paixão*, São Paulo, Brasiliense, 1981.

assassino não é propriamente o "desvio em relação à natureza", mas a infração do código das *relações sociais*, vale dizer, a traição e o ciúme. Nesse sentido, pouca diferença há entre Otelo, Doca Street e Bom-Crioulo. [12]

Pires de Almeida argumenta no seu *Homossexualismo (Libertinagem no Rio de Janeiro)* que a pederastia é uma degenerescência. Declara que a prostituição feminina é um "mal necessário". Mal porque corrompe e prejudica a saúde, necessário porque assegura a pureza das mulheres que não são prostitutas. [13] Interessantemente, ele percebe uma relação entre pederastia e prostituição feminina quando afirma que a segunda é necessária também para competir com uma "prostituição incomparavelmente pior, a prostituição *masculina*" (Pires de Almeida, *op. cit.*: 50). Argumenta que "hoje, como se vê, a prostituição masculina diminuiu sensivelmente, tendo por causa única o vertiginoso desenvolvimento da prostituição feminina. Esta, nestes últimos quarent'annos, avolumou-se cada vez mais com as sucessivas levas das fadistas de origem européa, importadas directamente da Polônia e da Austro-Hungria". [14]

Azevedo e Caminha não falam de estatísticas e, embora suas percepções da prostituição nacional e das relações homossexuais sejam coloridas pelas tintas de Pires de Almeida e outros envolvidos na higienização da sociedade brasileira, certamente, ao criar personagens, como Léonie e Amaro, conseguem pintar com cores diferentes. Se minha leitura tiver alguma validade, sugere, então,

12. Em certo sentido meu argumento se assemelha ao de Brito Broca que sugere que: "*Bom-Crioulo* não é propriamente um romance sobre o homossexualismo" (Broca, *op. cit.*, p. 235). Segundo Broca, o livro é sobretudo um estudo de costumes dos marinheiros e "de certa zona do Rio de Janeiro cortada pela Rua da Misericórdia, ambiente de que ainda nos restam hoje, desafiando o progresso da cidade, alguns pardieiros" (Broca, *op. cit.*, p. 236).

13. Este mesmo argumento continua sendo utilizado até hoje pelo judiciário e a polícia, como demonstra Regina Maria Mazariol na sua Tese de Mestrado: *Mal Necessário: Ensaio sobre o confinamento da prostituição na cidade de Campinas*, Universidade Estadual de Campinas, mimeo., 1976.

14. Pires de Almeida, *op. cit.*, p. 50.

que enquanto os médicos trabalhavam no sentido de controlar a sexualidade e taxar todas as atividades sexuais fora da vida em família de degeneradas e imorais, outras vozes e outras falas corriam discordantes.

Antropologia & medicina legal

variações em torno de um mito

Mariza Corrêa

Numa pesquisa que estou acabando agora,[1] estudo um grupo de médicos que, no começo deste século, foram importantes tanto na constituição do que hoje conhecemos por Medicina Legal, como na definição da Antropologia. Este grupo está meio esquecido, já que esses médicos foram personagens secundários de uma história que se escreve quase sempre a partir dos personagens principais. Mas se prestarmos atenção ao nome dos nossos Institutos Médicos Legais, é possível relembrá-los: Félix Pacheco e Afrânio Peixoto, no Rio; Oscar Freire, em São Paulo; Nina Rodrigues, na Bahia. O que eles tinham em comum, enquanto grupo, era o fato de que todos se definiam como membros de uma "escola" — a chamada Escola Nina Rodrigues. A "escola" era uma espécie de mito de origem tanto para os que se dedicaram à institucionalização da Medicina Legal, quanto para os que, vindo dela, se dedicaram a constituir uma área definida pela sua pertinência à Antropologia, o estudo das relações raciais, mito que, apesar de ter muitas versões,[2] pode ser contado da seguinte maneira. Rai-

1. A pesquisa, cujo título provisório é "Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil", será apresentada como tese de doutoramento na área de Ciência Política da Universidade de São Paulo e foi realizada sob a orientação de Ruth Cardoso. Vários pontos aqui apenas sugeridos são ali desenvolvidos em maior detalhe.

2. As versões foram registradas tanto pelos autodefinidos discípulos de Nina Rodrigues — por exemplo, Arthur Ramos, *Loucura e Crime,*

mundo Nina Rodrigues (1862-1906), brilhante professor e pesquisador, dotado de uma personalidade carismática e cujo valor intelectual foi reconhecido pelas personagens médicas internacionais mais importantes de sua época, reuniu em torno de si na Faculdade de Medicina da Bahia um grupo de não menos brilhantes discípulos que, depois de sua morte prematura, se espalharam por vários pontos do país, dando continuidade a sua obra e fundando tanto a Medicina Legal brasileira como uma Antropologia Nacional.

A questão mais acesa em torno da qual este mito foi posto em discussão no cenário intelectual brasileiro, na década de 30, foi a assim chamada "questão racial": uma ferrenha disputa a respeito de a quem teria cabido a prioridade tanto dos estudos sobre o negro como do resgate da obra de Nina Rodrigues colocou o mito de sua "escola", por um breve momento, no centro das atenções dos praticantes de uma disciplina que estava constituindo-se como tal no Brasil, a Antropologia. Os dois principais opositores nesta disputa eram Arthur Ramos, que se definia como "o mais humilde" dos discípulos de Nina Rodrigues, e Gilberto Freyre, que pretendia iniciar uma nova linhagem, e ambos reclamavam a prioridade ora da Bahia, ora de Pernambuco, para o renascimento dos estudos sobre o negro no Brasil.

Não é possível detalhar aqui todos os passos do processo de constituição dessa "escola", mas é preciso observar que todos os que se definiam como discípulos de Nina Rodrigues compartilhavam, com maior ou menor ênfase, da convicção de que o conhecimento do corpo humano, e das determinações que o sujeitavam, era fundamental para a compreensão das relações sociais. Este conhecimento se deteve, num primeiro momento, no aspecto exterior do corpo humano e provavelmente todos já ouviram falar de algumas das conseqüências deste interesse: a comprovação

Porto Alegre, Livraria do Globo, 1937, ou Afrânio Peixoto, prefácio a Nina Rodrigues, *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (de 1894), Salvador, Livraria Progresso, 1957 — como por historiadores da cultura nacional, por exemplo, Fernando de Azevedo, *A Cultura Brasileira*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1963.

"científica" do racismo e do machismo são dois bons exemplos. Foi medindo o corpo humano, e comparando estas medidas, que cientistas do século passado chegaram à conclusão de que o negro era inferior ao branco porque seu cérebro era menor, ou pesava menos, a mesma razão utilizada para "comprovar" a inferioridade da mulher. Se a definição científica das pessoas começou por ser feita a partir da Antropometria, o desenvolvimento da aplicação prática de novas disciplinas mais sutis da medida, como a Eugenia ou a Psicologia, deslocou a discussão do exterior para o interior do corpo humano, dos estigmas visíveis, para os sinais invisíveis de sua adequação ou inadequação às normas sociais. Isto é, as pessoas já não eram definidas apenas pelo ângulo facial ou pela cor da pele, embora estas definições continuassem a ser utilizadas, mas a partir de testes cada vez mais refinados que as classificavam conforme a sua hereditariedade, o seu caráter ou a sua constituição biotipológica — uma combinação de fatores físicos e psíquicos.

Nos dois momentos em que estas definições da pessoa, derivadas de análises do aspecto visível ou invisível do corpo humano, estavam em discussão, a medicina e a antropologia tiveram relações muito estreitas: concentradas em torno da noção de *raça*, primeiro, e em torno da noção de *cultura*, depois. Os seres antes considerados inferiores porque tinham um cérebro algumas gramas mais leve do que o cérebro do homem branco ocidental, tomado como padrão, passaram a ser considerados inferiores depois porque tinham uma mentalidade "pré-lógica".[3] No Brasil, embora mé-

3. Boa parte dos cientistas do século passado endossava a idéia da inferioridade de pessoas não brancas, não européias e do sexo feminino. Essas teorias se apoiavam principalmente na invenção de técnicas apuradas para medir e comparar as medidas do corpo humano e foram expressas nas pesquisas de Samuel George Morton, Paul Broca ou Cesare Lombroso, todos médicos, importantes na constituição institucional da antropologia, respectivamente nos Estados Unidos, na França e na Itália. Quanto a Nina Rodrigues, foi elogiado por Lombroso como seu discípulo no Novo Mundo. Para uma história e uma crítica dessas convicções, ver Mark Haller, *Hereditarian Attitudes in American Thought*, Rutgers University Press, 1963 e Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, New York, Norton & Co., 1981. A expressão "mentalidade pré-lógica" foi criada por

dicos e antropólogos se tivessem agrupado sob a denominação de uma "escola Nina Rodrigues" e tornado esta escola conhecida através de suas discussões sobre raça e cultura, não foi através do estudo desta questão que eles exerceram sua maior influência na sociedade brasileira como um todo. Se lembro os parâmetros com os quais eles trabalhavam é para que estas conseqüências se tornem mais inteligíveis, já que é comum pensarmos nessas coisas como longínquas e ultrapassadas. Nem tanto: uma notícia publicada na *Folha de S. Paulo* de 8 de julho deste ano dá conta de um artigo do *Journal of American Indian Education*, no qual seu autor, Allen Ross, da Universidade do Colorado, afirma que "os índios e os *cowboys*, nos EUA, não conseguiram entender-se porque os brancos pensam principalmente com o lado esquerdo do cérebro, e os índios com o lado direito". A notícia continua: "Ross faz uma distinção entre as funções do hemisfério esquerdo do cérebro, 'lineares, lógicas, científicas, analíticas, enfatizando fatos, detalhes objetivos, substancialmente masculinas', e as funções do hemisfério direito, 'não lineares, criativas, espirituais, perceptivas, imaginativas, intuitivas, substancialmente femininas' ".

Não só este tipo de aplicação da ciência ainda tem os seus adeptos, e de vez em quando retorna com outros nomes — como o exemplifica o sucesso recente da sociobiologia — como também produziu conseqüências sociais muito concretas e ainda vigentes. [4]

Levy-Bruhl para opor a maneira de pensar dos "primitivos" à dos "civilizados" e foi incorporada por psicólogos que inventaram os testes de inteligência para "comprovar" o atraso mental de certas categorias sociais em sociedades contemporâneas.

4. Como resultado de leis aprovadas no início do século, nos Estados Unidos, por exemplo, 7.500 pessoas foram esterilizadas só no Estado da Virginia, entre 1924 e 1972, tendo as operações sido realizadas em "homens e mulheres considerados imbecis e anti-sociais, incluindo mães solteiras, prostitutas, pequenos delinqüentes e crianças com problemas de disciplina" (Gould, 1981: 335). No Brasil, embora alguns aficcionados da Eugenia tenham também proposto a prática dessas medidas — ver Jurandir Freire Costa, *História da Psiquiatria no Brasil*, Rio, Editora Documentário, 1976 —, a esterilização nunca foi legalizada, mas as mesmas idéias tiveram outros efeitos que, apesar de não serem tão retumbantes, me parecem igualmente terríveis.

Já a vigência da própria escola Nina Rodrigues foi curta e de certa forma esgotou-se no nível do simbólico: no mesmo ano da morte de Arthur Ramos (1949), principal publicista dela no tratamento da questão das relações raciais de uma perspectiva culturalista, os estudos sobre estas relações tomavam outro rumo e desde aí também a antropologia se afastaria cada vez mais da área da influência da medicina. Os antropólogos passariam, a partir daí, a se interessar particularmente pela questão da *identidade* social, refraseando o tema das relações raciais dentro desta questão; os médicos legistas, por sua vez, incorporariam esta e outras questões ao tema mais geral que os interessaria desde então, o da *identificação*.

O trabalho dos médicos legistas da "escola", no entanto, teve uma eficácia não apenas simbólica e as conseqüências de seu trabalho nos atingem a todos até hoje, como cidadãos desta sociedade. Vou lembrar aqui apenas dois exemplos da atuação dos discípulos de Nina Rodrigues, membros da ala médico-legal da escola: o da identificação civil obrigatória e o da transformação de crianças em menores, trabalho de criação de uma categoria e, de certa forma, subproduto de sua preocupação com a identificação.

O médico Afrânio Peixoto, aluno de Nina Rodrigues e que se definiria como seu "discípulo dileto" uma vez constituída a "escola", da qual Arthur Ramos o nomeou chefe, fez toda a sua carreira no Rio de Janeiro, onde criou o seu próprio grupo de seguidores. O mais atuante deles foi Leonídio Ribeiro, também médico e diretor-fundador do Instituto de Identificação do Rio de Janeiro, posto que assumiu em 1931. Aí Leonídio Ribeiro se dedicaria a uma luta, afinal vitoriosa, pela transformação do método dactiloscópico de identificação criminal — cuja implantação no Brasil, primeiro país a adotá-lo oficialmente, se deveu em parte à propaganda de Afrânio Peixoto — num método de identificação geral dos cidadãos do país. É ele mesmo quem conta, num Congresso de Criminologia em Buenos Aires, as estratégias dessa luta:

"No Brasil, estamos, felizmente, em vias de obter a generalização desta medida, ainda que por meios indiretos. Sempre que

um cidadão deseja, em nosso país, exercer qualquer ato da vida civil, depara logo com a exigência da prova de identidade. É que um documento legal desta natureza é indispensável, por exemplo, a todos os candidatos à matrícula nas escolas secundárias e superiores, assim como para os sorteados e inscritos, que deverão prestar serviços militares. Essa exigência abrange, por si só, quase toda a população masculina, na época da adolescência. Por outro lado, sendo obrigatório o exercício do voto, depois da maioridade, o Código Eleitoral impõe a mesma formalidade para a obtenção do título de eleitor, que é indispensável para os funcionários públicos, de ambos os sexos. Os passaportes brasileiros de há muito contêm a impressão digital.

Além disso, para o exercício de qualquer espécie de função pública ou profissões liberais, assim como para os militares, operários, motoristas, domésticos, de todos se exige a carteira de identidade, civil ou profissional, fornecida pelos numerosos serviços de identificação, que estão espalhados pelos pontos mais afastados do território nacional.

Na vida prática cotidiana, para receber qualquer importância, num banco ou nas repartições públicas ou particulares, para assinar cheques, escrituras públicas, tomar parte em qualquer sociedade anônima ou firma comercial, é absolutamente indispensável que o interessado apresente, entre seus documentos, a carteira de identidade. Até os cadáveres dos indivíduos desconhecidos são identificados, obrigatoriamente, antes de sepultados.

Por fim, a nova lei de 11 de maio de 1938, que regulou a entrada de estrangeiros no Brasil, decretou a identificação obrigatória de todos os que penetrarem em nosso território, mesmo de passagem, ou que nele residem.

Este exemplo de nossa legislação, que obriga os nacionais como os estrangeiros a possuírem um documento de identidade pessoal, que os proteja, em qualquer momento, contra uma suspeita, ao mesmo tempo que defenda a sociedade contra os indivíduos que atentam contra suas leis, deveria ser copiado pelos demais países deste continente, a fim de ser possível uma ação conjunta de repressão policial, na América do Sul, para a defesa

da ordem e garantia dos direitos dos cidadãos" (*Archivos de Medicina Legal e Identificação*, Rio, Imprensa Nacional, julho de 1938: 528 e seguintes).

A exigência da carteira de identidade, ou RG, diminutivo costumeiro do Registro Geral enfim constituído, pelo qual Leonídio Ribeiro lutara desde 1934, tornou-se tão banal e incorporou-se de tal forma a nossa vida cotidiana, que é preciso olhá-la duas vezes para nos lembrarmos de que ela tem impresso um sinal de controle sobre todos os cidadãos deste país, controle que nem sequer é constitucionalmente legitimado, mas que nós legitimamos ao aceitá-lo sem discutir seus pressupostos políticos ou legais.

Outra luta na qual Leonídio Ribeiro esteve empenhado, com o apoio de seu mestre Afrânio Peixoto, foi pela transformação de *crianças* em *menores*. Não parece ter sido por acaso que o interesse desses médicos pelas crianças tenha surgido naquele momento e que fosse realizado não só pelo mesmo núcleo de agentes interessados na identificação geral da população como a partir das mesmas instituições, criadas com outros objetivos.

Apesar de que o fato de as crianças terem sido parte importante da mão-de-obra trabalhadora desde bem pequenas, no início da industrialização no Brasil, ou de que, pelo Código Penal de 1890, uma criança pudesse ir para a prisão desde os nove anos de idade possam parecer fenômenos chocantes atualmente, isto de certa forma significava também que durante certo período de nossa história elas eram vistas como participantes integrais de nossa vida social. Depois da primeira guerra, vários tratados internacionais estabeleceram novas regras de convivência, internas e externas, aos países membros da Sociedade das Nações e um dos resultados destes tratados foi a aprovação de uma Declaração dos Direitos da *Criança*, na Conferência de Genebra, em 1921. No Brasil, o que se decretou foi um Código de *Menores*, em 1927, onde se proibia o trabalho de crianças até 12 anos e se consideravam excluídas de punição legal as crianças até 14 anos. Dos 14 aos 18 anos, as crianças poderiam ser internadas em "estabelecimentos especiais", e dos 18 anos em diante seriam responsáveis por seus atos.

São essas crianças, desde então fora do mercado de trabalho e do alcance das leis penais — e que não tinham, portanto, como serem identificadas —, que vão ser objeto da atenção de médicos, psicólogos, juristas, pedagogos e senhoras católicas.[5] Na mesma época começaram a ser criados espaços institucionais especiais para analisar o seu comportamento: o Instituto de Pesquisas Juvenis e o Serviço Social de Assistência e Proteção aos Menores, em São Paulo; o Laboratório de Biologia Infantil, no Instituto de Identificação, no Rio. Inspirados principalmente pelas realizações do governo fascista da Itália em relação às crianças, a "Obra Nacional Balila", alguns médicos brasileiros, com Leonídio Ribeiro à frente, iniciaram uma campanha para resolver o problema da "criança abandonada", cujo resultado institucional mais visível foram as Cidades de Menores, criadas no Rio e em São Paulo nos anos 30. Destrinchar os detalhes desta campanha seria tomar demasiado tempo aqui. Gostaria apenas de citar duas frases que me parecem expressar bem o pensamento do grupo que a dirigiu e que planejou as instituições nos moldes das quais desde então essas crianças passaram a ser segregadas.

A primeira delas é uma explicitação teórica da ação desse grupo em relação às crianças; a segunda é a sua explicitação política. Citando o lombrosiano Di Tullio e louvando a nova ciência italiana conhecida como "pedagogia terapêutica" — que os alemães chamavam de "medicina pedagógica" —, dizia Leonídio Ribeiro:

"Na criança de um ano é, às vezes, possível já reconhecer o futuro criminoso. É na primeira infância, ou na puberdade, que se revelam as primeiras tendências para as atitudes anti-sociais, que se concretizam e agravam progressivamente, sob a influência

5. A Associação das Senhoras Católicas foi a responsável pela construção da Cidade de Menores de São Paulo. As conferências realizadas no Laboratório de Biologia Infantil, no Rio, para preparar assistentes sociais, tinham principalmente mulheres como assistentes, embora os conferencistas fossem em sua maioria homens. Mas pelo menos duas mulheres, a deputada paulista à Constituinte de 1934, Carlota Pereira de Queiroz, e a escritora Maria Eugênia Celso, incorporaram-se à campanha e realizaram conferências.

geral do ambiente. Existem, na criança, os chamados 'sinais de alarme' de tais predisposições e tendências ao crime, sinais que podem ser de natureza morfológica, funcional ou psíquica. Especialmente sobre estes últimos é que devem estar vigilantes todas as mães, sabido que as crianças perversas, rebeldes, violentas, impulsivas, indiferentes e desatentas são principalmente as que precisam receber cuidados especiais para não se tornarem, afinal, elementos perigosos para a sociedade.

É, pois, no seio da família avisada que se inicia a verdadeira campanha de prevenção do crime, com a maior eficiência, por meio destas noções de medicina social da criança" (*Archivos*, janeiro: XL).

Aí ficava claro tanto o tipo de contribuição vigilante que se esperava das mulheres enquanto mães, quanto o fato de que todas as crianças eram passíveis de apresentar os tais "sinais de alarme", mas que só algumas se transformariam em criminosas.

A segunda frase é do então ministro da Justiça Macedo Soares, que em 1937 dava uma entrevista elogiando o apoio que recebera no seu trabalho de modernização do sistema penitenciário do Rio de Janeiro, no qual se inscrevia a Cidade do Menor.

"Para isto — dizia ele — tive a felicidade de contar com a colaboração de um grupo de especialistas, entre engenheiros, médicos e juristas, que gentilmente estão cooperando comigo, a fim de tornar possível dotar a cidade de um sistema completo e eficiente de assistência, não só dos criminosos de hoje, o que é importante, mas principalmente dos de amanhã, que são os menores abandonados e delinqüentes" (*idem, ibidem*).

A profecia de Macedo Soares vem sendo muito bem cumprida: a transformação de "crianças abandonadas" em delinqüentes de amanhã parece estar em pleno andamento ainda hoje, em todas as instituições que sucederam as Cidades de Menores nos planos dos governos de 1937 para cá. Atuando preventivamente — já que nada indica que essas crianças fossem uma "ameaça social" na década de 20/30 —, este grupo de médicos, aliado a outros setores, promoveu a criação de uma série de instituições que acabaram por produzir socialmente a figura do menor abandonado

como delinqüente potencial. Transformado de adjetivo em substantivo, o termo *menor* adquiriu também um significado que pode ser facilmente verificado nas páginas dos jornais todos os dias: as crianças assassinadas ou maltratadas constantemente pelos agentes do Estado deixaram de ser um problema para a nossa consciência cívica, já que, afinal, não se trata propriamente de crianças, mas de delinqüentes.

Quando lemos hoje a produção intelectual desse grupo de médicos, nas inúmeras revistas especializadas que eles publicavam, a retórica utilizada em seus textos e as gravuras exibindo os instrumentos e técnicas por eles usados nos parecem antiquadas e quase ridículas. Elas começam a parecer terríveis, mais do que ridículas, quando comparamos, por exemplo, as fotografias de criminosos, loucos, homossexuais ou prostitutas, além das dos "delinqüentes habituais", com as fotografias dos experimentos médicos feitos em campos de concentração: a semelhança entre elas é muito grande para não ser percebida. Esta semelhança é explicitamente enfatizada por esses médicos quando eles referem com orgulho suas visitas ao Polizei Institut do Terceiro Reich, para exibir filmes brasileiros como uma nova técnica de combate ao crime, ou quando mencionam o fato de ter sido um brasileiro o ganhador do Prêmio Lombroso de 1933 — o próprio Leonídio Ribeiro. Suas relações com a polícia, a nível nacional e internacional — estabelecendo, por exemplo, tratados latino-americanos de cooperação na troca de informações sobre "indivíduos perigosos" —, são também explícitas e sugerem que a atuação conjunta dos aparelhos de repressão do chamado Cone Sul na época atual tem uma história mais antiga e uma tradição bem-estabelecida.

Gostaria, por fim, de fazer duas considerações a respeito desses exemplos de atuação científica que mencionei aqui. A primeira tem ainda que ver com a relação entre a antropologia e a medicina que mencionei no início e, embora seja uma observação quase banal para os que praticam a antropologia hoje, não sei se o é para todos os que se interessam pela história da ciência que praticam. Isto é, que ao tentar compreender como as ciências

sociais, e particularmente a antropologia, nasceram no Brasil articuladas a uma série de outras práticas científicas, chamo a atenção para a importância de considerarmos o contexto, tanto teórico como político, em que se dá a atuação científica. A segunda consideração diz respeito a nós todos enquanto cidadãos de uma sociedade e membros de uma comunidade científica. Acredito que ao deixarmos de lado, em nossas análises teóricas, o que pelo menos implicitamente consideramos ciências menores, ou nem consideramos ciência, como a criminologia, ou a medicina legal, por exemplo, deixamos também de prestar atenção a toda uma área de utilização do saber científico que tem acabado sempre por ter conseqüências muito concretas sobre a nova vida cotidiana.

Febrônio Índio do Brasil:

onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei

Peter Fry

> "Eles me batiam. Mas eu negava tudo e me calava porque meu livro não tinha sido escrito para eles. E hoje, sou eu que pergunto, doutor, por quê, mas por quê minha Dama Loura não voltou e por que não a revi uma terceira vez? Eu declaro que vocês todos são súditos do Diabo..."
> (Febrônio Índio do Brasil) [1]

Quando os antropólogos investigam acusações de feitiçaria em sociedades tribais, o acento é sobre a função normativa destas crenças, e/ou epistemologia delas, e/ou seu uso em situações políticas. Este último enfoque envolve as análises do tipo intera-

---

1. Citado em Cendrars, B., *Etc... Etc...* (*Um livro 100% Brasileiro*), São Paulo, Perspectiva, 1976, p. 185. Gostaria de agradecer a Mariza Corrêa cujo trabalho sobre a constituição da medicina legal no Brasil muito me estimula. A Carlos Vogt e Berta Waldman pelo convívio de sempre e a Alexandre Eulálio que primeiro me apresentou a Febrônio através de seu livro *A Aventura Brasileira de Blaise Cendrars*, São Paulo, MEC, Ed. Quiron, 1978, e por me ter informado que Febrônio vivia. A Maria Fausta Campos, os meus agradecimentos por seu interesse e ajuda, ao Dr. Antonio Cláudio Bocayuva Cunha, Dr. Antonio Pedro Bocayuva Cunha e ao Dr. Letácio Jansen pela atenção e ajuda fundamental junto ao Forum do Rio de Janeiro e ao Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro. Ao Sr. Febrônio Índio do Brasil pela sua paciência com mais um curioso.

cionismo/simbólico e a teoria da rotulação ("labelling theory") desenvolvidas primariamente na Sociologia para analisar, acima de tudo, a questão de estigma social (Becker, Goffman, Szasz etc.).

A Antropologia Social tradicional raramente procurou investigar a construção de crenças em feitiçaria e menos ainda da identidade de feiticeiro ou bruxo. Em parte isso se deve não só ao viés anti-histórico da Antropologia Social inglesa a partir da posição de Malinowski contra especulações históricas, mas também porque em sociedades pré-letradas seria realmente uma tarefa mais da imaginação do que de pesquisa histórica propriamente dita. No caso das sociedades letradas, portanto, para quem se interessa pelos aspectos políticos da rotulação com estigma, é fundamental desvendar os processos através dos quais os rótulos surgem e nas mãos de quem. Becker sugere que se pense nos criadores de regras e rótulos como "empresários morais" e que se estude como estes personagens surgem, operam e fazem valer suas idéias.[2] Para tanto, a Antropologia das acusações de bruxaria nas sociedades letradas pode e deve acrescentar às suas preocupações sincrônicas uma dimensão histórica para poder justamente perceber a sociedade não como algo parado no tempo, mas como um processo. É freqüentemente possível descobrir onde, quando e como os rótulos são inventados e através de quais mecanismos adquirem legitimidade. Afinal, se algumas bruxas remontam a tempos inatingíveis pela pesquisa histórica, outras não. É o caso especificamente dos "loucos" e dos "homossexuais". Como Foucault mostra magistralmente, o estudo do passado pode revelar os empresários morais responsáveis para tais inovações e seu lugar na História das sociedades ocidentais.

O estudo de grupos de empresários morais, como faz Mariza Corrêa no seu trabalho sobre Nina Rodrigues e sua "escola"[3],

2. Becker, H. S., *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance,* New York, The Free Press, 1966.

3. Ver Corrêa, M., "Antropologia e Medicina Legal, variações em torno de um mito", Comunicação apresentada no Simpósio "Caminhos Cruzados: Antropologia, Medicina, Linguagem e Ciências Naturais", XXXIV Reunião da SBPC, Campinas, 1982.

revela com bastante nitidez a construção de "tipos" e sua passagem do nebuloso reino da invenção para sua consolidação como "naturais". Este tipo de história, além de revelar estes processos políticos, também forçosamente relativiza o presente, revelando que a "naturalidade" das coisas (tais como carteiras de identidade, ou o "menor") é apenas a ilusão que é intrínseca às construções ideológicas.

Mas este tipo de história pode ser enriquecido por outras formas de investigação, notadamente de situações dramáticas específicas. A vantagem de estudos de crise é que no momento de confrontações e briga ostensiva é possível enxergar representação e ação operando conjuntamente. Uma coisa é analisar discursos restrito estritamente no plano das idéias, onde os ideólogos desenvolvem suas posições de certa forma abstratamente, outra é ver estas idéias em ação, empregadas no sentido de legitimar certos comportamentos e denegrir outros. Afinal, são estas situações concretas que constituem a vida social como ela é, e é por isso que devem representar a matéria-prima do estudioso do processo social.

O antropólogo Max Gluckman propõe que qualquer situação social contém dentro de si todas as contradições que estão presentes na sociedade circundante.[4] É uma posição aceitável, só que é preciso lembrar que as possibilidades de *perceber* estas contradições exigem um conhecimento geral da sociedade em questão. Desta forma, o estudo de situações sociais complementa outras fontes de conhecimento social. Acima de tudo, além de revelar as representações em ação, a análise de situações resgata o indivíduo das generalizações abstratas.

O caso de Febrônio Índio do Brasil representa, neste sentido, uma situação dramática capaz de revelar não só noções correntes da sociedade brasileira da época sobre crime, homossexualidade, profecia, loucura, punição e correção, mas também algo a respeito dos vários personagens que se envolveram com o caso. Além disso,

4. Gluckman, M., *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand,* Rhodes Livingstone Paper n.º 28, 1958.

quero sugerir que o drama de Febrônio, por se tornar assunto nacional, ocupando um espaço grande na imprensa brasileira como um todo, em setembro de 1927, tem um papel altamente didático. Através deste drama público, as idéias dos legistas, dos médicos, dos jornalistas e do próprio Febrônio atingem o cotidiano dos cidadãos. É seguramente através deste tipo de situação pública e dramática que o cidadão comum toma conhecimento das teorias eruditas da sua época, traduzidas num vocabulário não só mais acessível, mas também mais empolgante. O "louco moral" dos tratados médico-legais transforma-se no "monstro" dos jornais.

Esta comunicação é uma primeira tentativa de ordenar os dados que tenho coletados até o momento sobre Febrônio e é, portanto, não só exploratória, como também bastante descritiva. Além disso, dada a complexidade do caso e o número de atores sociais envolvidos, tive de colocar alguns em relevo enquanto outros assumem um papel secundário. É o caso, especificamente, dos homens de imprensa (o levantamento da imprensa da época está ainda em andamento). Pelos fins deste trabalho, que se liga ao de Mariza Corrêa, dou destaque aos médicos psiquiatras, especificamente Leonídio Ribeiro, então Diretor do Instituto de Identificação e Estatística do Rio de Janeiro, Heitor Carrilho, então Diretor do Manicômio Judiciário da mesma cidade e do jovem advogado maranhense Letácio Jansen, que defendeu Febrônio Índio do Brasil.

No dia 13 de agosto de 1927, o corpo do menor Alamiro José Ribeiro foi encontrado morto por estrangulamento num matagal na Ilha do Ribeiro. Após levantar as primeiras testemunhas, a polícia suspeitou de Febrônio Índio do Brasil como autor do crime devido a seus antecedentes criminais. Em fins deste mês, ele foi preso em Petrópolis e levado ao Rio de Janeiro, confessando o crime em 1.º de setembro. Daí em diante, os testemunhos apresentam evidências circunstanciais que pareceram incriminar Febrônio, embora este, logo depois, negasse a validade de sua confissão, alegando sevícias e torturas na Quarta Delegacia.

No processo que investiga a morte de Alamiro Ribeiro, a Promotoria e a Polícia reconstroem a história pregressa do réu.

Toda a história, inclusive esta minha, é uma história construída e nunca inocente, mas, neste caso, a Promotoria se dá ao trabalho de levantar o passado criminal de Febrônio, bem como seu passado, por assim dizer "moral". Nos autos constam dezenas de passagens pela Polícia, por fraude, suborno, roubo e vadiagem durante o período entre 1916 e 1929, quando trabalhou sob o pseudônimo de Bruno Ferreiro Gabina como falso médico e dentista. Além desses detalhes, a Promotoria junta aos autos evidências de sua homossexualidade. Numa das suas passagens pela Casa de Detenção, em agosto de 1927, o diretor informou que "consta que o referido Febrônio entrega-se ao vício da pederastia".[5] Consta também dos autos uma denúncia que data de 26 de janeiro de 1927 em que Febrônio é acusado de tentar estuprar Djalma Rosa no xadrez da Quarta Delegacia Auxiliar, depois pisando na sua barriga e causando a morte deste. As testemunhas desta cena acusam Febrônio de ter mantido relações sexuais com outros dois presos antes de seduzir Djalma Rosa. Juntaram-se também aos autos depoimentos de menores que acusaram Febrônio de tentar seduzi-los sexualmente, em outro processo em que Febrônio é acusado de matar João Ferreira, também na Ilha do Ribeiro. Num desses depoimentos, Álvaro Ferreira, de 18 anos, conta como Febrônio promete-lhe emprego, leva-o para uma mata, na Tijuca, onde tatuou-o no peito com as letras romanas D.C.V.X.V.I. e depois obrigou-o a se submeter passivamente a uma relação sexual.

As letras tatuadas no peito de Álvaro Ferreira são as mesmas que circundam o tórax de Febrônio e se explicam de acordo com a Teologia que o próprio Febrônio desenvolveu através de sonhos e visões. Segundo Febrônio, D.C.V.X.V.I. significava Deus Vivo ou Ímã da Vida; de acordo com o relato de Blaise Cendrars, Febrônio tinha de tatuar dez rapazes com essas letras para poder seguir sua missão, ao lado da Dama Loura e contra o Demônio.[6] De fato, em 1926, segundo Leonídio Ribeiro, ou 1925, segundo

5. Processo Crime 4.739/47, p. 38. Nas demais notas refere-se apenas ao "Processo".

6. Cendrars, B., *op. cit.*, p. 183.

quero sugerir que o drama de Febrônio, por se tornar assunto nacional, ocupando um espaço grande na imprensa brasileira como um todo, em setembro de 1927, tem um papel altamente didático. Através deste drama público, as idéias dos legistas, dos médicos, dos jornalistas e do próprio Febrônio atingem o cotidiano dos cidadãos. É seguramente através deste tipo de situação pública e dramática que o cidadão comum toma conhecimento das teorias eruditas da sua época, traduzidas num vocabulário não só mais acessível, mas também mais empolgante. O "louco moral" dos tratados médico-legais transforma-se no "monstro" dos jornais.

Esta comunicação é uma primeira tentativa de ordenar os dados que tenho coletados até o momento sobre Febrônio e é, portanto, não só exploratória, como também bastante descritiva. Além disso, dada a complexidade do caso e o número de atores sociais envolvidos, tive de colocar alguns em relevo enquanto outros assumem um papel secundário. É o caso, especificamente, dos homens de imprensa (o levantamento da imprensa da época está ainda em andamento). Pelos fins deste trabalho, que se liga ao de Mariza Corrêa, dou destaque aos médicos psiquiatras, especificamente Leonídio Ribeiro, então Diretor do Instituto de Identificação e Estatística do Rio de Janeiro, Heitor Carrilho, então Diretor do Manicômio Judiciário da mesma cidade e do jovem advogado maranhense Letácio Jansen, que defendeu Febrônio Índio do Brasil.

No dia 13 de agosto de 1927, o corpo do menor Alamiro José Ribeiro foi encontrado morto por estrangulamento num matagal na Ilha do Ribeiro. Após levantar as primeiras testemunhas, a polícia suspeitou de Febrônio Índio do Brasil como autor do crime devido a seus antecedentes criminais. Em fins deste mês, ele foi preso em Petrópolis e levado ao Rio de Janeiro, confessando o crime em 1.º de setembro. Daí em diante, os testemunhos apresentam evidências circunstanciais que pareceram incriminar Febrônio, embora este, logo depois, negasse a validade de sua confissão, alegando sevícias e torturas na Quarta Delegacia.

No processo que investiga a morte de Alamiro Ribeiro, a Promotoria e a Polícia reconstroem a história pregressa do réu.

Toda a história, inclusive esta minha, é uma história construída e nunca inocente, mas, neste caso, a Promotoria se dá ao trabalho de levantar o passado criminal de Febrônio, bem como seu passado, por assim dizer "moral". Nos autos constam dezenas de passagens pela Polícia, por fraude, suborno, roubo e vadiagem durante o período entre 1916 e 1929, quando trabalhou sob o pseudônimo de Bruno Ferreiro Gabina como falso médico e dentista. Além desses detalhes, a Promotoria junta aos autos evidências de sua homossexualidade. Numa das suas passagens pela Casa de Detenção, em agosto de 1927, o diretor informou que "consta que o referido Febrônio entrega-se ao vício da pederastia".[5] Consta também dos autos uma denúncia que data de 26 de janeiro de 1927 em que Febrônio é acusado de tentar estuprar Djalma Rosa no xadrez da Quarta Delegacia Auxiliar, depois pisando na sua barriga e causando a morte deste. As testemunhas desta cena acusam Febrônio de ter mantido relações sexuais com outros dois presos antes de seduzir Djalma Rosa. Juntaram-se também aos autos depoimentos de menores que acusaram Febrônio de tentar seduzi-los sexualmente, em outro processo em que Febrônio é acusado de matar João Ferreira, também na Ilha do Ribeiro. Num desses depoimentos, Álvaro Ferreira, de 18 anos, conta como Febrônio promete-lhe emprego, leva-o para uma mata, na Tijuca, onde tatuou-o no peito com as letras romanas D.C.V.X.V.I. e depois obrigou-o a se submeter passivamente a uma relação sexual.

As letras tatuadas no peito de Álvaro Ferreira são as mesmas que circundam o tórax de Febrônio e se explicam de acordo com a Teologia que o próprio Febrônio desenvolveu através de sonhos e visões. Segundo Febrônio, D.C.V.X.V.I. significava Deus Vivo ou Ímã da Vida; de acordo com o relato de Blaise Cendrars, Febrônio tinha de tatuar dez rapazes com essas letras para poder seguir sua missão, ao lado da Dama Loura e contra o Demônio.[6] De fato, em 1926, segundo Leonídio Ribeiro, ou 1925, segundo

5. Processo Crime 4.739/47, p. 38. Nas demais notas refere-se apenas ao "Processo".

6. Cendrars, B., *op. cit.*, p. 183.

Blaise Cendrars, [7] Febrônio mandou publicar seu "evangelho" que se chamava *As Revelações do Príncipe do Fogo,* contendo 67 páginas. Infelizmente, a Polícia Federal mandou queimar todos os exemplares e até hoje não consegui achar nenhum. É, portanto, impossível, por ora, ser mais explícito sobre o conteúdo da Teologia de Febrônio.

A DEFESA

Febrônio foi defendido por Letácio Jansen que acabava de se formar em direito, em Recife, com apenas 20 anos. Sua defesa de Febrônio marca o início de uma brilhante carreira. Jansen começou fazendo severas críticas aos autos do processo. "É notória a fama que goza a Quarta Delegacia de ser um lugar de suplícios: Arrancam-se declarações com espancamentos, ou então vencendo o acusado pela sede. O suplício engendrado por esses cérebros e, ao que dizem, bastante original: Dão-se doces ao preso como única alimentação. O açúcar provocar-lhe-á sede e a água, a preciosa linfa, só lhe será dada empós a confissão..." [8] Observa Jansen que as testemunhas "depunham como se trouxessem uma lição de cor" [9] e chega à conclusão de que "a Polícia e a Promotoria não conseguiram provas cabais: Em vez de um processo fizeram uma farsa trágica, em vez de investigar fizeram reclame, barulho e... nada mais". [10] Mas mesmo assim, não foi sobre esta observação que montou sua defesa. Daí em diante, Letácio Jansen admitiu "que todos os fatos de que acusam Febrônio estejam plena, completa e irrefutavelmente provados", [11] e prosseguiu no sentido de mostrar que Febrônio era louco e, portanto, não responsável por seus atos. Terminou dizendo: "Quer criminoso, quer não-criminoso, Febrônio Índio do Brasil é, positivamente, um louco. Não pode ser pronunciado, ainda menos condenado. Se a

7. Cendrars, B., *op. cit.*, p. 180. Ribeiro, L., *Homossexualismo e Endocrinologia,* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1938, p. 127.
8. Processo, p. 196-7.
9. Processo, p. 198.
10. Processo, p. 199.
11. Processo, p. 199.

sociedade julga-o perigoso, que se o interne num manicômio, numa penitenciária *nunca.* Justiça!" [12]

O documento de Letácio Jansen é um modelo de retórica jurídica e se baseia em provas *científicas* da loucura de Febrônio. Aqui não posso entrar nos detalhes que este documento merece. Basta notar que o advogado cita não menos de 20 ilustres autores, 15 estrangeiros e 5 nacionais, para indicar a importância das fontes da Ciência para legitimar o diagnóstico feito.

O argumento é construído sobre a inexorável ligação entre sadismo, homossexualidade e o que ele chama de mitomania. Primeiro mostra que é um fato científico o fato de serem sadismo e homossexualidade ligados. Depois, mostra que a religiosidade é ligada ao erotismo e ao crime. Como Febrônio pratica atos homossexuais, estrangula e é profeta de uma religião própria, *ergo* é um louco moral, e, como tal, não é responsável pelas suas ações. "A loucura é, segundo Brouardel, a cegueira moral. Pode se culpar um cego por que não vê? Pode se culpar um louco por que delinqüe?" [13]

Além desta incursão de Letácio Jansen no campo da Psiquiatria, pelo menos três médicos psiquiatras produziram relatórios em que opinaram sobre a loucura de Febrônio, Leonídio Ribeiro, Murilo de Campos e Heitor Carrilho, este último nomeado oficialmente pelo juiz. Como estes relatórios são substancialmente semelhantes, e como apenas o de Heitor Carrilho aparece nos autos, restringirei meus comentários a este último. Foi completado em 20 de fevereiro de 1929 e foi baseado na observação de Febrônio durante o ano de 1928 que passou, com esse fim, no Manicômio Judiciário.

O relatório começa com os seus antecedentes familiares. Nasceu em São Miguel de Jequitinhonha, no Estado de Minas Gerais, em 1895, mas fugiu de casa aos 12 anos para escapar do seu irascível pai, que era açougueiro. Na seção intitulada "antecedentes mórbidos pessoais", consta que teve duas entradas no

12. Processo, p. 222.
13. Processo, p. 213.

Hospital Nacional de Psychopathas, em outubro de 1926 e fevereiro de 1927, onde recebeu o diagnóstico de "estado atypico de degeneração". Na seção "antecedentes sociais", o relatório conta que Febrônio, ao fugir de casa, chegou a Diamantina onde aprendeu a escrever. Passando por Belo Horizonte, chegou ao Rio aos 14 anos. Segue então um relato dos seus antecedentes criminais de acordo com os autos. É interessante notar que, apesar de Febrônio negar seus crimes, Heitor Carrilho não expressa nenhuma dúvida sobre sua veracidade. A história que é, de fato, reconstruída *ex post facto* é contada em forma linear e lógica, como um romance.

A segunda parte do relatório é um exame somático, que contém as medidas do corpo de Febrônio. Destaca o seguinte: "considerável desenvolvimento das mamas (Gynecomastia), bacia larga, lembrando o typo feminino", e as tatuagens. Embora as provas de loucura não usem explicitamente estas observações da "feminilidade" do corpo de Febrônio ("typo dysplásico de Kretcrmer"), certamente é intenção do relator sugerir que a sua homossexualidade possui fundamentos biológicos, de acordo com algumas teorias da época.

A terceira parte do relatório é intitulada "Exame Mental". Aqui, o relator frisa duas coisas basicamente. O fato de Febrônio não se arrepender da sua malandragem e as suas "extravagantes idéias mysticas". "Febrônio é um indivíduo habitualmente expansivo; a sua physionomia, quasi sempre, reflecte essa disposição de humor; as suas façanhas de fraudador são contadas por elle numa enorme demonstração de alegria, rindo-se das suas vítimas, vaidoso, talvez de suas artimanhas. [...] As noções de honra, de dignidade, de altruísmo, de piedade, de gratidão, parecem-lhe faltar completamente. A elle se ajusta o conceito de Kraft-Ebing a respeito dos loucos moraes".[14] Aí segue uma longa citação tirada de *Medicina Legal dos Alienados* deste autor austríaco. No que diz respeito às "extravagantes idéias mysticas", o relator analisa os seus atos e o conteúdo do seu livro *As Revelações do*

14. Processo, p. 247.

Príncipe do Fogo, e concorda com as conclusões psicanalíticas de Leonídio Ribeiro e Murilo de Campos de que "Febrônio sofreu no ambiente familiar, durante a sua infância, influências indeléveis. Ao exame, deixa perceber uma accentuada fixação materna, a par de um complexo paterno (oedipo complexo)".[15] Nesta parte, então, utiliza a Teologia de Febrônio para mostrar que o fato do pai bater na mãe fez com que Febrônio acabasse tendo para ela "exageradas manifestações affectivas, [que] ficaram gravadas no seu sub-consciente, mais tarde influindo nas manifestações neurósicas de sua psycho-degeneração".[16]

Passa, então, para a discussão a considerar "as perversões instinctivas de caracter sexual de que é portador o paciente".[17] Nessa seção, o relator chama a atenção para a conjunção de sadismo e homossexualidade de Febrônio e acrescenta como evidência de seu sadismo o fato de que, como dentista, arrancar dentes, e, como médico, amputava pernas e outras pequenas operações.

A quarta parte do relatório, "considerações clínicas", pronuncia sobre a loucura de Febrônio: "Das manifestações mórbidas de sua mentalidade, três sobrelevam no quadro clínico (...)

1.ª — *amoralidade constitucional*, revestindo a forma de 'loucura moral' descripta por Pritchard (...)

2.ª — *perversões instintivas sexuaes* denunciadoras de um infantilismo do fim sexual ou atestando uma parada na evolução da *libido* 'força com a qual se manifesta o instincto sexual' ou a fixação da mesma "a uma phase primitiva pregenital" (Freud).

3.ª — *ideas delirantes de caracter mystico*, consistindo, sobretudo, no culto a um extranho 'Deus Vivo'".[18]

Segue uma longa discussão sobre responsabilidade criminal, em que o relator procura demonstrar que Febrônio é doente e, portanto, não só irresponsável criminalmente, mas também alta-

15. Processo, p. 250.
16. Processo, p. 250.
17. Processo, p. 250.
18. Processo, p. 252.

mente perigoso. Conclui que Febrônio "deve ficar segregado *ad vitam* para os effeitos salutares da defesa social, em estabelecimento apropriado a psychopathas delinqüentes". [19]

A ACUSAÇÃO

O 7.º Promotor Público Adjunto, Interino, Leonardo Smith de Lima, responde aos argumentos da defesa, refutando o laudo pericial, negando assim que Febrônio seja louco. Também cita Krafft-Ebing para indagar que mesmo pessoas sãs podem cometer os mais hediondos crimes. Além disso, não concorda com a recomendação de que Febrônio seja segregado *ad vitam* no Manicômio, primeiro porque é uma "providência que o Direito Penal brasileiro desconhece" [20] e, segundo, porque, como Febrônio é "um delinqüente astuto e fraudulento, simulador e perverso, em pouco lograria voltar à liberdade por exame psychiatrico do seu estado mental". [21] Um aspecto interessante desta posição do Promotor é que salienta o conflito existente entre o domínio do Judiciário e dos "peritos alienistas", conflito também observado por Castel na sua análise do caso de Pierre Rivière. [22] O Promotor reconhece que geralmente o Ministério Público acata as conclusões dos peritos, mas que o Juiz não fica necessariamente "adstricto ao laudo dos peritos, podendo aceitá-lo, no todo ou em parte". [23] Procede, então, a argumentar contra Heitor Carrilho e Leonídio Ribeiro, insistindo que a "loucura moral" apontada não é nada mais nem menos que a cultura na qual Febrônio se criou. "Nascido e criado até aos doze annos, em São Miguel de Jequitinhonha, nos confins de Minas; dali fugindo e atirado ao *bas fond* de uma grande cidade cosmopolita, a mercê dos instinctos, qual poderia ser o seu senso moral, depois da prática de todos

19. Processo, p. 258.
20. Processo, p. 264.
21. Processo, p. 265.
22. Castel, R., "Os médicos e os juízes", in Michel Foucault (Coord.), *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, 2.ª edição, São Paulo, Graal, 1977, p. 259-275.
23. Processo, p. 268.

os crimes?" Vai além e argumenta que a forte afetividade para com a mãe desmente os sintomas arrolados em favor do diagnóstico de "loucura moral". Sobre o misticismo, o Promotor argumenta que é absolutamente normal entre certos setores da população. "Entre indivíduos incultos, destituidos de senso crítico, leitura de livros como a Bíblia leva a manifestações religiosas dos mais extranhos ritos, sem restringir-lhes a responsabilidade moral ou tornal-os portadores de desvios moraes. O culto do Deus Vivo pode não ser 'derivação dos impulsos libertadores' da sexualidade primitiva ou pathologica'; pode ser uma natural manifestação do sentimento religioso no homem inteiramente são." [24]

O Juiz, contudo, aceita o argumento da defesa, louva a perícia de Heitor Carrilho, e absolve Febrônio da acusação e manda interná-lo no Manicômio Judiciário.

Os temores do Senhor Promotor de que Febrônio logo conseguisse sair do Manicômio foram infundados. Em 6 de maio de 1933, Febrônio escreve, de seu próprio punho, para o Sr. Dr. Juiz de Direito da 6.ª Vara Criminal do Distrito Federal, que quer um segundo exame de sanidade mental. Continua o ofício, "requero mais o ex-oficio a bem da justiça que V. Ex$^{cia.}$ se digne em mandar chamar-se a digna presença de V. Ex$^{cia.}$ para esclarecer o assumpto.

"No meu querido Brasil a causa mais difícil é um pobre filho da terra encontrar os seus direitos na justiça quando elle é pobre". [25]

A resposta é curta e seca. "Está claro que ele, vivendo debaixo de permanente observação, o Diretor não deixará de comunicar com o juiz da execução da internação o estado de cura do paciente, se possível isto fosse ocorrer. Nestas condições opino pelo indeferimento da pretenção dele." [26]

Em 10 de março de 1934, dirige mais uma petição ao Juiz, esta vez escrita por outra pessoa, pedindo novo exame e reclamando estar curado e inocente. Em 24 de agosto do mesmo ano, dois irmãos de Febrônio, João Simões de Oliveira e Agenor

24. Processo, p. 272 (verso).
25. Processo, p. 293.
26. Processo, p. 294 e verso.

Ferreira Mattos, oficiam ao juiz pedindo a liberdade de Febrônio e assumindo "inteira responsabilidade pelos seus actos, fora daquele estabelecimento (o Manicômio) inclusive, pela continuação do tratamento, em minha residência, na cidade de Jequié". [27]

Este ofício resulta em outro exame médico, feito pelo mesmo Heitor Carrilho e Armando Cabral Guedes. Num parágrafo declaram subsistir "as conclusões clínicas e medico-legaes" do primeiro laudo. Argumentaram que os irmãos "não poderiam, nas condições actuaes, deter as suas tendências anti-sociaes". [28]

Agenor tenta de novo em outubro do mesmo ano. Argumenta que seu irmão está oito anos no Manicômio, que não é mais violento, e que já foi atacado por pessoas mais fracas que ele sem reagir. Continua observando que Febrônio nunca foi pronunciado culpado, e termina dizendo: "porque existem pessoas poderosas e influentes em todas as nações e em todas as epochas, que comettem erros imperdoaveis e que pagam a justiça e a outros infelizes que as vezes não comettem crime de especie alguma; morrem encarcerados na prisão". [29] Esta petição não obtém melhor sorte, pois o Juiz se refere ao segundo laudo médico e sugere que esta segunda petição foi de fato escrita por Febrônio e assinada pelo irmão.

Em 8 de fevereiro de 1935 Febrônio escapa, mas é capturado no dia seguinte. Em 5 de janeiro de 1936 entra com petição de "habeas-corpus", que lhe é negada. Uma nova tentativa de sair do Manicômio é uma carta, novamente da pena de Febrônio e assinada pelo irmão: "Baseado nos principios de solidariedade humana que ligam os laços sagrados da Justiça e dos pobres filhos dos homens — depois de estar cansado de padecer na prisão o meu pobre irmão Febrônio Ferreira de Mattos que foi internado no Manicômio Judiciário por ordem deste Juiz a cerca de 10 annos mais ou menos — venho muito humilde e com o devido respeito perante V. Ex^cia. requerer um 2.º exame de sanidade mental para de

27. Processo, p. 304.
28. Processo, p. 310.
29. Processo, p. 314.

acordo com o parecer de dois medicos do estabelecimento — V. Ex^cia. mandar fazer a transferencia do mesmo para a Colonia de Jacarepaguá.

"Assim pede Justiça para o internado o seu proprio irmão — porque não pode existir Deus sem misericordia nem Justiça sem piedade.

Rio de Janeiro 8-3-1936

Agenor Ferreira Mattos (ass.)

Febrônio Ferreira de Mattos (ass.)

Ex-officio por ser pobre". [30]

Esta vez o Juiz ordena um novo laudo médico, que é emitido em 31 de março de 1936, pelo Dr. Heitor Carrilho novamente. Neste laudo, Heitor Carrilho confirma que nada mudou no paciente desde o primeiro, acrescenta que continua com "idéias de imaginação, de feitio paranoide, também consignadas no laudo, em virtude das quais elle se julga um instrumento dos deuses e de forças ocultas para a realização de reformas e transformações sociaes". [31] Parece que Febrônio depois de 8 anos de Manicômio tornara-se "subversivo", acrescentando uma razão a mais para não adquirir sua liberdade e, de fato, Carrilho termina dizendo: "Quanto à sua transferência para a Colonia de Psychopathas de Jacarepaguá, não me parece aconselhavel, dado o caracter aberto daquelle estabelecimento, que offerece, pela sua propria natureza, grandes possibilidades de evasão aos doentes nas condições de Febrônio Índio do Brasil". [32]

Em 6 de abril de 1936, Agenor tenta transferir o irmão para a Ilha de Dois Rios, mas esta derradeira tentativa também fracassa. Proclama o Juiz: "O seu lugar é no Manicômio Judiciario, de onde já poderá sahir quando a sciencia tomar a responsabilidade da sua completa cura". [33]

30. Processo, p. 325.
31. Processo, p. 328.
32. Processo, p. 328 verso.
33. Processo, p. 331 e verso.

Daí em diante nem Febrônio nem Agenor aparecem como sujeitos no processo. De vez em quando aparece mais um laudo médico, sempre confirmando a periculosidade de Febrônio, mas também documentando sua gradual decadência. Mantido calmo através de eletrochoque e Cardiazol, Febrônio transforma-se, nas palavras do então diretor do Manicômio, Dr. Ulysses de Carvalho, "na relíquia do Manicômio Judiciário Heitor Carrilho".[34]

ANÁLISE

Este esboço da história de Febrônio Índio do Brasil aponta para várias direções de análise. Uma seria certamente para a necessidade de aprofundar a análise dos discursos do advogado da defesa, dos peritos médico-legais e o da Promotoria. Cada um tem seus interesses definidos pelas suas posições nesta batalha jurídica de tal forma que a iniciativa de Jansen tentar comprovar a loucura de seu cliente automaticamente obriga o Promotor a entrar em choque com os tecnocratas da ciência psiquiátrica. Neste drama em especial, estes últimos ao ganharem o páreo certamente saem fortalecidos. Jansen continuará sua carreira não no Direito Criminal, mas no Direito Civil até atingir considerável fama no Forum do Rio de Janeiro. Heitor Carrilho continua diretor do Manicômio Judiciário, que acaba assumindo seu nome, e assim imortalizando-o. Leonídio Ribeiro continua no seu trabalho de identificação; além de ser uma figura-chave na implantação do sistema de identificação brasileiro, contribui para aumentar a hegemonia da ciência psiquiátrica na construção do "homossexual" moderno. No seu livro *Homossexualismo e Endocrinologia*[35] dedica um capítulo inteiro ao caso de Febrônio, a fim de demonstrar a suposta relação entre homossexualidade e sadismo.

Se Leonídio Ribeiro, Heitor Carrilho e Letácio Jansen saíram fortalecidos profissionalmente a partir de seu envolvimento com o drama de Febrônio, afinal este era o primeiro caso de "grande

34. Carvalho, Rodrigo Ulysses de, Relatório sobre a saúde mental de Febrônio Índio do Brasil, sem data.

35. Ribeiro, L., *op. cit.*

sadismo" a aparecer no Brasil (como se fosse sintoma de desenvolvimento), o grande perdedor da história é o próprio Febrônio. No último laudo médico de que disponho, e que data de 3 de julho de 1956, isto é, depois de 29 anos de confinamento, os relatores Dr. Rodrigo Ulisses de Carvalho e Dr. Rawlinson Prestes Lemos citam: "Tratando-se da Cadeia que estava condenado, já acabou trinta anos de prisão; pouco importa que cometeu crime ou não cometeu: trata-se que já acabou o máximo da pena imposta a qualquer criminoso: em nosso país o máximo da pena para qualquer crime é de 30 anos de prisão".[36] Tive a oportunidade, graças ao seu atual médico, Dr. Antônio Pedro Bocayuva, de visitar Febrônio, este ano, no Manicômio Judiciário do Rio. Com 86 anos de vida e 55 anos de confinamento, há de ser um dos mais velhos presos do Brasil e aquele que mais tempo ficou atrás das grades. Embora nunca julgado pelos crimes de que foi acusado e tendo-os negado sistematicamente, o recurso da acusação de "loucura moral" foi mais do que suficiente para afastar o "monstro" definitivamente da vida social.

Nesse sentido, quem sai verdadeiramente vencedor da batalha é a Psiquiatria como instituição, pois esta se consolida como instrumento legítimo de controle social. Tal observação não contém em si nenhuma novidade, considerando os trabalhos de Michel Foucault, Thomas Szasz, Roberto Machado e outros.[37] O interessante, mesmo assim, é que, neste caso em particular, o conceito de "loucura moral" e seus sinônimos, arrolados por Heitor Carrilho, loucos morais (PRITCHARD), débeis morais, inválidos morais (MAIRET e EUSIÈRE); cegos morais (SCHULE); anestesiados ao senso moral (GILBERT BALLET); loucos lúcidos (TRELAT); semi-loucos (GRASSET); maníacos sem delírio (PINEL); anor-

36. Processo, p. 338.

37. Ver, por exemplo, Foucault, M., *Microfísica do Poder*, São Paulo, Graal, 1979; Szasz, T. S., *The Myth of Mental Illness: Foundations of a theory of personal conduct*, Revised Edition, New York: Harper and Row, 1974, Machado, R. et alii, *Danação da Norma: Medicina Social e Constituição da Psquiatria no Brasil*, São Paulo, Graal, 1978, Foucault, M., *Madness and Civilization, A History of Insanity in the Age of Reason*, New York, Vintage Books, 1973.

mais constitucionais, perversos instintivos, alienados difíceis (H. COLIN); alienados de seqüestrações múltiplas (CHARPENTIER); desequilibrados insociáveis de internações descontínuas (BONHOMME) [38] não escondem esse jogo. O conceito de loucura moral é tão abrangente que cabe nele toda e qualquer pessoa que aja contra as normas estabelecidas como "normais" pela Justiça ou pela Psiquiatria. No caso, loucura não é nem metáfora de desordem, [39] é a sua própria definição. É por isso que o Promotor, ao tentar a condenação criminal de Febrônio, é levado, em vão, a separar de loucura os conceitos de comportamento anti-social.

Mas, voltando ao início desta comunicação, queria terminar ressaltando que, embora a consolidação da Psiquiatria como instrumento de controle social seja o elemento mais fundamental desta história, isso se dá, no caso, no palco público da imprensa e do debate público e tem, portanto, uma importância didática notável. Pessoas daquela época da sua infância no Rio de Janeiro lembram até hoje que a palavra Febrônio foi usada como elemento da gíria carioca para se referir a qualquer pessoa que mostrasse sinais de violência ou homossexualidade. As ligações feitas pela Psiquiatria entre homossexualidade/misticismo e sadismo, erigindo a figura de Febrônio ao *status* de um princípio universal, atingiram em cheio a consciência dos indivíduos e conquistou seu lugar no senso comum dos cidadãos. Foi, sem dúvida, um momento importante na produção da figura doente e agressiva do "homossexual" que sobrevive até o presente, apesar dos trabalhadores contestadores dentro da ciência e fora dela. Talvez seja primeiramente por esta razão que me rendo ao fascínio de Febrônio agora em 1982. Se, para Leonídio Ribeiro, Febrônio foi peça fundamental da sua teoria sobre homossexualidade, crime e endocrinologia, torna-se, agora, peça fundamental no combate a essas mesmas idéias.

38. Carrilho, H., "Laudo do exame médico-psychologico procedido no acusado Febrônio I. do B", *Archivos do Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro*, Anno 1, 1930, p. 92.

39. Ver Albuquerque, J. A. G., *Metáforas da Desordem: O Contexto Social da Doença Mental*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

Literatura e desvio:
questões para a antropologia *

Gilberto Velho

I — Estou interessado em perceber e identificar como aparece na literatura moderna a questão do desvio. Particularmente, tomo as obras de Marcel Proust e Nélson Rodrigues como pontos de referência. Ver-se-á que a escolha não é arbitrária e corresponde à valorização de certos aspectos que considero reveladores sob o ponto de vista de uma Teoria da Cultura.

II — O desvio é tema recorrente na literatura. Há diversas nuanças na maneira de tratá-lo. Mencionarei algumas que me parecem mais típicas ou que exemplificam com nitidez maior uma visão do desvio e, através dele, da sociedade.

Existe a tradição pedagógica-moralista bem exemplificada pelos trabalhos de Delly e da literatura de folhetim em geral. Caracteriza-se por forte maniqueísmo e na sua vertente religiosa apresenta o pecado como tema-chave. Há heróis, heroínas e vilões, com papéis claros e bem delimitados. [1] O vilão ou vilã é a encarnação de defeitos, pecados, em suma, um desviante consumado.

* Agradeço os comentários de Ovídio de Abreu Filho que foram muito úteis para a redação final deste artigo.

1. Ver, de Rosane Manhães Prado, "Um Ideal de Mulher: Estudo dos Romances de M. Delly" em *Perspectivas Antropológicas da Mulher 2*, Zahar, 1981.

A luta contra as tentações de quebra das normas e do desregramento constitui parte das provações por que passam os heróis. Há desviantes recuperáveis e irrecuperáveis. Há gradações de desvio. É interessante verificar a partir de que marco ou fronteira se estabelece um "point of no return". De qualquer forma, o conteúdo moralista manifesta-se claramente com a punição dos vilões e com o triunfo e redenção dos heróis. Há também toda uma linha de romances de aventura, próxima ao folhetim, em que esse tom aparece com bastante nitidez. A obra de Alexandre Dumas, embora com algumas nuanças, é bom exemplo. Em *Os Três Mosqueteiros*, Milady é a encarnação do mal, com aspectos verdadeiramente demoníacos, assim como seu filho em *Vinte Anos Depois*. É má, depravada e criminosa. O filho será o vilão da vingança — frio, sem escrúpulos e cruel. Em compensação já há personagens mais ambíguos como o próprio conde de Rochefort que, se no primeiro livro está bastante próximo a Milady, no segundo revela-se parcialmente recuperado, capaz de ações dignas e meritórias. No extremo da bondade temos a "infeliz Constance Bonacieux", vítima da perfídia dos inimigos. Por outro lado, paira a idéia de que mesmo os heróis, ao se oporem aos vilões, são obrigados a acionar instrumentos nem sempre *caritativos*. Há uma moral do guerreiro que corresponde a outra vertente da literatura ocidental e que aparece também em Walter Scott, Alexandre Herculano, apenas para mencionar autores mais conhecidos. Mas pode pairar certa dúvida sobre o acerto de suas ações. O julgamento e execução de Milady pelos mosqueteiros constitui um problema ético no decorrer de toda a trilogia.[2] O tema de vingança, em geral, é propício ao florescimento da dúvida e da incerteza morais. Não só na trilogia dos Mosqueteiros, mas, particularmente, no *Conde de Monte Cristo*, a ambigüidade do herói que se vinga constitui um gênero em que a distinção entre Bem e Mal pode ser bastante problemática. A complexificação dos personagens com sua psicologização corresponde a determinado

2. *Os Três Mosqueteiros, Vinte Anos Depois* e *O Visconde de Bragelone.*

tipo de ênfase e valorização dentro da ideologia individualista. Os personagens são menos paradigmas e mais tipos psicológicos. A literatura realista do século XIX, com os exemplos notórios de Flaubert, Stendhal, Balzac, Dickens, Machado de Assis e outros, se notabilizará pela construção de verdadeiras galerias de perfis psicológicos variados e complexos. Há lugar para a virtude e para o vício. Este já é mais explicado pela biografia mesmo quando são enfatizadas heranças familiares, como em Zola. A vileza, a maldade e a mesquinharia aparecem dentro de um *contexto* em que a ação do meio aparece como primordial. Existem os heróis do esgoto que superam esses condicionamentos e limitações para afirmar sua individualidade valorosa como em Vitor Hugo. O próprio *Corcunda de Notre Dame* é a afirmação de uma nobreza de coração aprisionada dentro de um corpo deformado, vítima de intolerância e preconceito.

III — A explicação do desvio esvazia em parte a dimensão maniqueísta. "Explica, mas não justifica"; digamos, ameniza. O bandido violento, a sórdida prostituta, o viciado incurável passaram por situações e experiências em que sua humanidade foi desqualificada, tornando-os vítimas de circunstâncias. O desvio passa a ser visto não apenas como um estigma moral, mas também como um problema social. Os "social reformers" estão particularmente atentos aos males e deformações da sociedade.

Mais adiante, o desviante pode ser herói não só por ter um "lado bom" e ser recuperável, mas também porque a sociedade é injusta e tirânica. Daí é um passo para torná-lo um vanguardista, um verdadeiro herói civilizador. Pode-se chegar facilmente à apologia do desvio como acontece, de certa forma, contemporaneamente nas obras de Genet e Burroughs. A literatura existencialista está cheia de exemplos parecidos, como em Sartre e Camus. Não é meu objetivo exaurir o tema do desvio na literatura, mas dar apenas algumas indicações, sem maiores pretensões sistemáticas, antes de introduzir a questão da teoria do desvio e da cultura em Proust e Nélson Rodrigues.

IV — A leitura de Deleuze sugeriu-me algumas reflexões sobre os *segredos* do *La Recherche du Temps Perdu*. A idéia de segredo parece-me ser também fértil para lidar com a questão do desvio em Nélson Rodrigues.

Na obra de Proust temos o desvio como tema recorrente. Especificamente, o homossexualismo, seja no caso de Charlus seja no de Albertine, é motivo de longas e contínuas especulações. Parece-me que o fato de esses dois importantes personagens serem ou não homossexuais não é o mais importante para compreender a questão do desvio em Proust. Sem dúvida, passa necessariamente pela especificidade desse desvio. A homossexualidade aparece não só como fonte de sociabilidade, prazer, amor etc., mas também como uma possibilidade permanente. Como em verdadeiras metamorfoses, certos personagens, diferentes de Charlus e Albertine, revelam-se homossexuais. Ou já eram, e não se sabia, ou tornam-se. Saint-Loup, nesse sentido, é exemplar. O mesmo pode dar-se com uma simples e simpática lavadeira ou com o alfaiate da esquina. De certa forma, Proust descreve um mundo subterrâneo, clandestino, onde florescem Sodoma e Gomorra, com seus hábitos e códigos particulares. Mas trata-se de um *mundo paralelo*, para onde as pessoas se deslocam, entram e saem, quase despercebidas. O segredo, portanto, não é o de indivíduos específicos, mas de uma dimensão da sociedade, o seu verdadeiro reverso. Mais ainda, a base do segredo é o *pacto da heterossexualidade* *, que permite a reprodução e a continuidade da vida social. O desvio não é algo estranho à sociedade, faz parte dela, de certa forma a constitui. Mas deve ser controlado, ou simplesmente se constata, *é controlado*, pois se vier à luz do dia, se não for reprimido (nos nossos termos), a sociedade está ameaçada. Proust, portanto, não condena nem faz o elogio do homossexualismo, do desvio em geral. Revela o seu impasse. Há personagens particularmente trágicos, como Charlus, que, progressivamente,

* Obviamente *pacto* aqui tem um sentido metafórico. Não envolve a noção de indivíduos-sujeitos conspirando e tramando em determinado momento.

abrem mão das aparências e rompem abertamente com o pacto, tornando-se estigmatizados e objeto de ridículo. A heterossexualidade aparece, por conseguinte, em Proust, não como melhor ou mais normal, mas como *necessária*. A homossexualidade não é anormal nesses termos. O problema consiste exatamente na sua permanente possibilidade de atualização que pode levar a impasses para a continuidade da sociedade. Esta procura sempre se reproduz e a homossexualidade é estéril. Daí o seu caráter de maldição, a verdadeira "figueira do inferno".[3] Não há moralismo em Proust. Há uma profunda reflexão sobre as necessidades do todo — a sociedade — esmagando e submetendo os desejos e vontades individuais. O que chamamos de desvio existe e não está fora da sociedade, mas esta anda sempre em uma corda bamba, sustentada por um pacto. Há, portanto, toda uma teoria da cultura e da sociedade que incorpora o tema do desvio como elemento *révelador* de sua natureza.

Em Nélson Rodrigues, a temática do desvio é permanente, aparecendo sob as mais variadas formas. Parece-me, no entanto, que o *incesto* constitui o ponto nevrálgico da visão do autor sobre a sociedade e a cultura. As relações familiares são objeto constante de suas descrições e obsessões. Dentro delas destaca-se a tentação do incesto, seja com cunhados, irmãos, primos, genros, hetero ou homossexuais. Talvez a questão apareça com maior nitidez em uma de suas chamadas "peças míticas" — *Álbum de Família*, onde o incesto é tema e foco centrais. O mais carregado de impacto dramático, entre mãe e filho, leva à loucura, à insanidade propriamente dita. A ênfase na perversão, na "tara", na patologia e sua revelação não me parece ser o *segredo* rodrigueano. A descoberta que, mais cedo ou mais tarde, se consuma de forma intensamente dramática expressa também algo além de questões individuais ou de famílias específicas. Está em jogo outro pacto ou, como veremos, talvez o mesmo de Proust. Trata-se da *exogamia*. Nos termos de Lévi-Strauss há que haver circulação de mulheres

3. Ver, de Gilles Deleuze, *Proust et Les Signes*, PUF, 1964.

entre os grupos, troca e reciprocidade.[4] Daí o tabu do incesto. A vida social só é possível a partir da comunicação entre grupos e unidades familiares em que as mulheres material e simbolicamente concretizam as alianças, através de princípios de reciprocidade. * Nélson Rodrigues não precisaria ter lido antropologia para revelar com vigor a tentação do incesto. A exogamia é o artificial, o imposto, a regra, o pacto, constituindo, portanto, as bases da sociedade. Trata-se da cultura propriamente dita, recriando e transformando a natureza.

A tragédia de Senhorinha e Nonô é que cedem à tentação que ronda a todos e que se faz força quase incontrolável. Guilherme se mutila para destruir o desejo pela irmã. Edmundo não consegue relacionar-se com outras mulheres, sempre obcecado pela mãe. Jonas vê a filha no rosto de todas as meninas que procura. Mais uma vez, o segredo relevante não é o de indivíduos particulares, mas a revelação de algo que a todos, de certa forma, pertence. Nélson Rodrigues não precisaria também ter lido Freud, estudando problemas edipianos, e poderia ser contra a psicanálise, à medida mesmo que, o que para alguns pode parecer paradoxal, sua visão da sociedade implica termos essencialmente abrangentes e, por que não dizer, *culturais*. De fato, rejeitava explicações psicanalíticas, historicistas e sociologizantes. Chegou a criar o personagem *A Estudante de Sociologia da PUC,* a quem constantemente ironizava. Minha opinião é de que, quando o autor discute o incesto, está dizendo algo parecido com o que antropólogos como Mauss, Lévi-Strauss e outros nos ensinaram. Paga-se um preço elevado pela vida em sociedade. É necessário abrir mão de coisas essenciais e lutar contra os "instintos". Os desviantes são os "damnés", que escapam, subterraneamente, ao controle social e que, fatalmente, como na tragédia grega, pagarão o preço de sua anormalidade,

4. Ver especialmente, do autor, *As Estruturas Elementares do Parentesco,* Caps. I, II, III, IV e V, Vozes, 1976.

* É importante ler, a respeito de novelas de televisão, o trabalho inédito de Yvonne Maggie, "A quem Devemos Servir; Notas sobre a Novela das Sete", onde discute, entre outros pontos, a temática do relacionamento entre consangüíneos e afins.

de sua "desumanidade", de sua negação da Cultura e de suas regras. Também não estão fora da sociedade. Vivem mais dramaticamente e sucumbem diante das restrições que se tornam impasses insolúveis. O incesto é condenável e a exogamia é necessária. Em *Álbum de Família* até um adultério pode ser usado para encobrir o incesto que, de fato, é a força que se revela mais destrutiva.

V — Portanto, temos um autor francês, requintado, da "Belle Époque", consagradíssimo, mas considerado por muitos como frívolo e decadente. De outro lado, temos um autor contemporâneo, brasileiro, acusado várias vezes de reacionário e vulgar. É verdade que tem sido redescoberto e recuperado. Talvez seja um "tour de force" tentar juntá-los. Admito que outros autores poderiam ser considerados, como Faulkner, por exemplo. Mas o contraste aparente entre Proust e Nélson Rodrigues é tão grande que é difícil escapar à tentação (!) de aproximá-los dentro de uma Teoria da Cultura e da Sociedade verdadeiramente radical. Ou seja, que ponha em xeque, relativize e estranhe as próprias regras básicas de sua constituição.

O homossexualismo e o incesto são apresentados como possibilidades e, mais do que isso, como alternativas ou até "inclinação" que podem ter a ver com a natureza. Ambos os autores apresentam a tensão e o preço que se paga pela humanização através da cultura, das normas e das regras, estabelecendo o controle social e, portanto, o desvio. Este não é visto isolado nem sob uma forma moralizante, a favor ou contra. É constatado quase como inevitável na constituição da vida social. A força do Destino e dos deuses da tragédia grega aparece como o poder de coerção do social sobre os indivíduos. O desvio, assim, está sempre próximo à loucura. O enlouquecimento é possibilidade permanente tanto para os personagens de Proust como de Nélson Rodrigues. Proust chega a se perguntar se na realidade Charlus e Albertine não seriam loucos. Em Nélson Rodrigues a insanidade e o delírio estão colados às ações dos indivíduos que transgridem as regras. O desvio, levado às últimas conseqüências, não afasta propriamente o indi-

víduo da sociedade, mas vai conduzi-lo a um mergulho, a uma viagem que muda os sinais, as direções e o mapa. O conhecimento assim obtido é, de certa forma, incomunicável. Esta solidão de incomunicabilidade, a tentativa infrutífera de explicar-se pode ser sinônimo da loucura, algo que, em última análise, é uma experiência essencialmente cultural.

A pose, a cópia, o cafajeste

Berta Waldman e Carlos Vogt

Numa passagem de *Itinerário de Pasárgada*,[1] o poeta Manuel Bandeira apresenta-nos um relato de sua experiência como colaborador do "Mês Modernista", seção que o jornal *A Noite* manteve em sua primeira página durante um mês do ano de 1925.

Dirigida por Mário de Andrade, essa página contou com a colaboração de Drummond e Sérgio Milliet entre outros, e, nela, Bandeira publicou uma série de crônicas e também — o que nos interessa mais de perto — umas "traduções para moderno" (a expressão é dele).

Ele "traduz para moderno" um soneto de Bocage ("Se é doce no recente, ameno estio") e um poema de Joaquim Manoel de Macedo, acrescentando à última "tradução" uma nota onde afirma que dessa vez o que ele queria mesmo era "brincar falando cafajeste". Como a expressão não vem explicitada, é do cotejo do original com a "tradução" que se poderá obter alguns traços da "fala cafajeste" a que Bandeira se refere.

No caso do poema de Bocage, o que ocorre é a ênfase maliciosa sobre certo modo de dizer, certa disposição tipográfica que aos olhos agudos de Bandeira prometiam tornar-se clichês modernistas, ou já tinham até mesmo se tornado clichês. "Traduzir para moderno" é aqui uma prática onde se altera

1. Manuel Bandeira, *Poesia Completa & Prosa*, Rio de Janeiro, Companhia José Aguilar Editora, 1974, p. 77-78.

apenas a distribuição, o corte dos versos, fazendo-os *parecer* modernos.

Já na "tradução" do poema de Macedo, onde o poeta quer "brincar falando cafajeste", além da alteração da disposição dos versos, do ritmo, o poema é degradado, sofre um rebaixamento proposital.

Eis os poemas:

"Mulher, irmã, escuta-me: não ames.
Quando a teus pés um homem terno e curvo
Jurar amor, chorar pranto de sangue,
Não creias, não, mulher: ele te engana!
As lágrimas são galas da mentira
E o juramento manto da perfídia".

(J. M. Macedo)

"Teresa, se algum sujeito bancar o sentimental em cima de [você]
E te jurar uma paixão do tamanho de um bonde
Se ele chorar
Se ele se ajoelhar
Se ele se rasgar todo
Não acredita não Teresa
É lágrima de cinema
É tapeação
Mentira
CAI FORA."

(Manuel Bandeira)

O tom elevado no tratamento do sentimento amoroso é substituído pelo tom menor na expressão do mesmo sentimento. No primeiro caso, o poema expressa um conselho exaltado fundamentado numa abstração: o amor e seus enganos. Na "tradução", o mesmo conselho aparece trocado em miúdos, fundamentado, agora, numa abordagem concreta dos sentimentos que, para serem postos em ridículo, são hiperbolizados. Aliás, todas as abstrações do

poema de Macedo perdem a altura. Assim, "mulher", "irmã" passam a "Teresa". "Um homem", a "algum sujeito". A empáfia traduz-se em coloquialismo. A grandiloqüência, em deboche. E o envolvimento do sujeito do poema com o que nele vem expresso é substituído pela distância crítica.

Em relação ao texto de partida, a "tradução" cafajeste é escrita em tom coloquial, tendo como principal expediente o uso de clichês extraídos dos veículos que normalmente exploram o sentimentalismo desbragado (rádio, cinema, revista).

Certamente, o texto romântico é, a seu modo, tão cafajeste quanto a sua "tradução para moderno" com a diferença de que o leitor de hoje não tem mais os parâmetros sociais do uso da linguagem que lhe permitiriam identificar os clichês.

O clichê parece ser o traço distintivo do falar cafajeste. Não propriamente o seu uso — porque isso levaria a supor uma fala original e criativa, isenta dos perigos de incursão na cópia —, mas o modo particular como se usa o clichê. No falar cafajeste, o clichê é cópia que se quer autêntica. Portanto, o traço que caracteriza a fala cafajeste não está no fato de ser cópia, mas no fato de, sendo cópia, apresentar-se com a intenção de autenticidade.

É claro que essa intenção não está presente no texto de Bandeira. Aí, o cafajeste constitui-se na forma crítica de apreciação de outro texto que ele supera e desvenda, e o resultado, embora vazado em modo cafajeste, tem como conteúdo a negação do tipo.

Passamos, agora, num segundo nível, à análise da *figura* do cafajeste, visto através das narrativas do contista curitibano Dalton Trevisan. A obra desse autor é, neste sentido, privilegiada, porque dela emergem personagens que se enquadram, como verdadeiros paradigmas, no esboço cafajeste. A propósito, foi a partir do estudo da obra de Dalton Trevisan que nasceu o interesse em delimitar os contornos dessa figura emblemática que, como o malandro, co-participa da realidade e da ficção.

A degradação, um dos traços definidores do falar cafajeste, também está presente no desenho da figura cafajeste. Em todo o

universo representado na obra do autor curitibano verifica-se um processo de rebaixamento instalado irreversivelmente. Para começar, tudo se inscreve no acanhado limite da província de Curitiba que tem como parâmetro a metrópole, o mundo moderno, a civilização. É desse espaço idealizado que lhe chega uma descarga de ilusão veiculada através de simulacros que ostentam a riqueza, a exuberância, a felicidade, a aventura, o individualismo.

O cafajeste que emerge da obra de Dalton Trevisan é o protagonista que tem como principal atividade simbólica ou ideológica a cópia. Copia comportamentos (os atores de cinema são os modelos); copia a moda (a grande onda no cabelo, gravata de bolinhas, lenço no pescoço, casaco que imita couro); copia o objeto de seu desejo (a mulher estampada nos *out-doors*), tudo numa caligrafia distorcida que o encarcera na imobilidade própria da repetição.

À sombra da metrópole que ele entrevê como luminosa, o brilho está na sua mira. À sombra do ouro que se oferece numa acessibilidade enganosa, o cafajeste, figura socialmente imobilizada, transfere compensatoriamente para o nível do corpo um símbolo que ele não decifra. Daí o anel no dedo mindinho, o sorriso que ostenta o brilho inequívoco de um dente de ouro...

O detalhe do brilho particularizado no ouro rebaixado a bijuteria é uma metáfora sempre presente nas narrativas de Dalton Trevisan. Trata-se de um adereço fundamental na composição da figura cafajeste e de seu par feminino, que, além do brilho da bijuteria, ostenta o da cabeleira platinada.

O ambiente que acolhe essa figura também carrega a marca do rebaixamento. Ela está, por exemplo, na fórmica que imita materiais nobres como o mármore e a madeira, nos objetos que se oferecem como ornato e que carregam sempre uma nota de mau gosto.

A verdade é que o cafajeste está a milhas de distância de seus modelos. A prática da cópia empurra sua existência escada abaixo, guardando, entretanto, a memória dos parâmetros, nas metonímias que referem o brilho, o ouro.

Quando, por força de algum expediente qualquer, o cafajeste logra vencer e é economicamente bem-sucedido, ele ultrapassa

seus próprios limites. É o que ocorre com Boca de Ouro, personagem da peça de mesmo nome de Nélson Rodrigues.

Boca de Ouro é o apelido de um personagem singular, peça-chave na contravenção em Madureira e bicheiro de grande prestígio. Figura de aparência contraditória, desperta sempre, com suas atitudes, sentimentos exaltados, não se deixando, entretanto, envolver nem pelos que o odiavam nem pelos que o veneravam até a idolatria.

Implacável, move-se a partir de uma paixão mística pelo ouro, e não hesita diante de nenhum obstáculo que porventura se interponha entre suas ambições e as possibilidades concretas de realizá-las. É graças a tais qualidades que deve sua ascensão ao cobiçado e perigoso lugar de magnata do bicho.

Pois bem. Se o cafajeste, em Dalton Trevisan, consegue quando muito luzir um dente de ouro, Boca de Ouro manda arrancar todos os seus dentes para substituí-los por uma dentadura inteira de ouro. Como se isso não bastasse, manda construir também um caixão todo de ouro, onde deverá ser enterrado.

Figura mítica, legendária, sua imagem se constrói a partir do relato de terceiros, já que a peça inicia com a morte do protagonista Boca de Ouro. Quem o mata é uma mulher grã-fina (Maria Lúcia), a única mulher de classe social superior que o empolga e com quem, porventura, mantém algum contato sexual.

Sintomaticamente, o bandido famigerado, nome que põe em alerta o mundo do "bas-fonds" cada vez que se enuncia, cai vítima de sua mais brilhante conquista: a mulher de alta classe.

Trata-se de um desfecho desconcertante mas compreensível. Boca de Ouro cresceu demais. Ousou demais. Enquanto permaneceu dentro dos limites de sua esfera social, nada o ameaçava. Ganhou até mesmo prestígio entre os que estavam por cima. Ao transpor as barreiras que tacitamente deveria ter respeitado, é eliminado. Então, pode-se dizer que Boca de Ouro é um cafajeste que extrapolou os limites que sua figura comporta.

A expressividade da figura cafajeste e a de um falar cafajeste necessitam, para alcançar o seu máximo de eficácia funcional ou simbólica, de um lugar que se configura como apropriado.

No caso do texto de Dalton Trevisan, pode-se observar a presença de linguagens já elaboradas (rádio, TV, jornal, revista) que determina de imediato a quebra do ilusionismo da representação: em vez de oferecer a ilusão do objeto, evidencia seu próprio elemento. Em vez de signos, partes da realidade. Ao trazer para o interior da narrativa o bagaço de linguagens de circulação nos "media", o autor não só questiona a possibilidade da fala da existência como um ato individual de percepção colocado diante de um dado único da experiência, como também rebaixa o tom geral de sua narrativa que se cotidianiza. Ou ainda, para usar uma expressão mais forte, se *desestetiza*, ao contrário da prática modernista que, via de regra, trazia o cotidiano para a literatura a fim de poetizá-lo. É o que ocorre, por exemplo, em muitos poemas de Manuel Bandeira.

Ora, desestetizar significa colar a narrativa na realidade e eliminar, assim, a distância texto/mundo. Significa achatar o ponto de vista narrativo, nivelando-o ao mundo narrado de tal modo que este passa a ser o ponto de vista de onde o próprio mundo se conta. Por isso, em Dalton Trevisan, o recurso ao clichê tem tanta importância. Entre as suas funções está certamente a de fundamentar uma estética — porque se trata de uma estética — que procura imitar a realidade sem a mediação da pintura, mediação essa fundamental no realismo.

Procurando reproduzir a realidade diretamente, a obra de Dalton Trevisan não a representa, mas a apresenta. Daí certo parentesco entre o seu texto com a "pop art" e mesmo com o hiper-realismo.

À primeira vista, também Nélson Rodrigues adere a essa mesma estética da apresentação da realidade. Aliás, este poderia ser um traço indicativo da modernidade tanto de um como de outro autor, se se levar em conta a observação de Roland Barthes,[2] quando diz que, "hoje, os códigos de representação explodem em proveito de um espaço múltiplo, cujo modelo não pode mais ser a pintura (o 'quadro', mas

2. Roland Barthes, S/Z. Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 62.

sim o teatro (a cena), tal como havia anunciado, ou, ao menos, desejado, Mallarmé".

Se ambos os autores escrevem do interior dessa estética aqui chamada de apresentação da realidade, onde estaria a diferença entre eles?

Ao estilo elíptico e conciso de Dalton Trevisan corresponde uma condensação da linguagem que, embora construindo e apresentando um "mundo cafajeste", dele se distancia criticamente. O traço é fino e tanto o *sério* como o *cômico* têm a sua justa medida. Do ponto de vista das ações e mesmo dos conteúdos que elas veiculam, não há condensação. Há, antes, fragmentos e dispersão.

Já em Nélson Rodrigues, o traço é grosso. O *sério* passa a melodramático e o *cômico* tangencia o deboche. As ações e os conteúdos são altamente condensados e correspondem, no plano estilístico, a uma explicação obsessiva das significações; e, no plano da linguagem, a uma aderência tal às situações que, no limite, a própria linguagem se torna "cafajeste", por imitação extrema do mundo que apresenta. Aqui, a distância crítica é, sem dúvida, menor, ficando para o leitor ou espectador a sensação de que o próprio autor se compraz com a cafajestice do mundo posta em evidência.

O que em Dalton Trevisan é, no mais das vezes, recurso estrutural de composição, em Nélson Rodrigues é recurso de efeito. Ambos são extremamente repetitivos. Há, contudo, uma diferença. Para situá-la, recorremos à distinção que G. Deleuse[3] faz entre repetição e generalidade. Mais explicitamente, ele opõe generalidade, como generalidade do particular, à repetição, como universalidade do singular. A generalidade é dominada pelos signos da igualdade: cada termo pode ser substituído por outros termos que lhe são iguais. Ao contrário, só é repetido o que é insubstituível.

Pois bem. Em Dalton Trevisan, a repetição permanece nos limites de suas condições. Não está comprometida com a formu-

3. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 8.

lação de leis ou regras gerais sobre o comportamento humano. Apenas apresenta-o na sua singularidade. Seu uso é funcional: para apresentar um cotidiano repetitivo, a seriação do homem, o autor lança mão da repetição.

Nélson Rodrigues, entretanto, à medida que repete, vai diluindo a repetição na igualdade de tipos e situações que acabam por aparecer como manifestações particulares de tendências gerais do ser humano. Daí o recurso às tragédias clássicas e aos grandes mitos do ocidente, que chegam a ele através da interpretação da psicanálise. Deste modo, pode-se dizer que Nélson Rodrigues encolhe o alcance estético de sua obra, fugindo à sua própria modernidade.

Em Nélson Rodrigues, a figura do cafajeste, mesmo quando extraída da realidade social mais palpável, acaba, por força desse movimento generalizador, sendo mítica. Em Dalton Trevisan, ela é histórica.

Assim, a estética da apresentação do real, em Nélson Rodrigues, acaba por se revelar uma estética da reapresentação do realismo. Seus textos enquadram-se na moldura pictórica de que falava Barthes na citação aqui referida. E, paradoxalmente, os contos de Dalton Trevisan são, à luz dessa mesma citação, mais "teatrais" que o teatro de Nélson Rodrigues.

Independentemente de juízos de valor, o fato é que o estilo, a figura e o gênero "cafajestes" caracterizam, de um modo ou de outro, a obra destes dois autores.

A cópia parece ser o traço distintivo deste "ser cafajeste". Mas como há cópias e cópias, seria necessário precisar ainda a particularidade desta que distingue o cafajeste.

O "trickster", o impostor, o falsário, o malandro, também copiam. Mas a cópia aqui, ainda que temporariamente, consegue passar pelo original e muitas vezes, como no caso do malandro, acaba por ser incorporada ao que lhe servia de modelo. A cópia nestes casos é instrumentalizada e visa substituir ou ao menos ser incorporada ao modelo. Do ponto de vista social, o arrivista no século XIX e o impostor no século XX (por exemplo, Félix Krull de T. Mann) copiam uma classe social superior com o objetivo de integrar-se nela.

A cópia no caso do cafajeste é também um meio, mas um meio que, dadas as condições sociais do mundo moderno, é insuficiente, mesmo que temporariamente, para permitir a passagem do simulacro ao original. É um meio que termina por se oferecer como seu próprio fim. É uma cópia estática devida aos exageros antecipados das poses com que se propõe e que no limite servem para acentuar ainda mais a distância social (e mesmo estética) entre, por exemplo, os centros de produção de riqueza material ou cultural e as periferias que, produtoras da pobreza, reproduzem as condições de sua própria imobilidade.

O cafajeste é o herdeiro do malandro no mundo moderno. Porque o malandro virou, como nos versos de Chico Buarque de Holanda, "malandro oficial".

A título de conclusão polêmica, gostaríamos de dizer que o *Macunaíma* de Mário de Andrade é o último dos malandros na literatura brasileira, segundo uma linhagem já apontada por Antônio Cândido.[4] Mas é também o embrião do primeiro cafajeste. É o malandro mal sucedido, "o herói capenga que de tanto penar na terra, sem saúde e com muita saúva, se aborreceu de tudo, foi-se embora e banza solitário no campo vasto do céu".[5]

4. Antônio Cândido, "Dialética da Malandragem" (em: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*), São Paulo, n.º 8.

5. Mário de Andrade, *Macunaíma*, São Paulo, Martins Editora, 1962, p. 232.

Os respeitáveis militantes e as bichas loucas

Edward MacRae

Durante alguns meses nos anos de 1980 e 1981 um jornal alternativo editado em São Paulo resolveu, por conta própria, convidar alguns militantes do Movimento Homossexual, para formarem uma editoria homossexual, prometendo-lhes um espaço mais ou menos regular na sua publicação. Apesar de não terem uma idéia muito clara sobre o que era o Movimento Homossexual no Brasil, os editores daquele periódico procuravam ser coerentes com o seu princípio de apoio às reivindicações das chamadas "minorias" e estavam dispostos a dar bastante respaldo aos seus novos companheiros.

Obviamente surgiram vários problemas, principalmente devido a diferenças nas escalas de prioridades. O jornal, apesar de pretender ocasionalmente ceder espaço para matérias sobre os homossexuais, não era o *Lampião* e tinha como um de seus objetivos principais a construção do então recém-criado Partido dos Trabalhadores. Além disso, há indícios que sua direção não era totalmente autônoma, devendo prestar contas a uma organização de inspiração trotskista, com ramificações em várias regiões do país, para a qual o jornal servia como uma espécie de porta-voz. Por outro lado, no seio do Movimento Homossexual acabava de ocorrer uma série de incidentes extremamente penosos e algo decepcionantes. Estes haviam resultado no esfacelamento do Grupo So-

mos/SP, pelo qual muitos, com maior ou menor razão, culpavam a atuação de integrantes de outra entidade trotskista, a Convergência Socialista que, segundo se afirmava na época, teria tentado "atrelar" o grupo à sua organização. Como conseqüência, instaurara-se no Movimento Homossexual uma profunda suspeita de qualquer tipo de atividade político-partidária. Os novos responsáveis pela editoria homossexual nem mesmo estavam inscritos no Partido dos Trabalhadores, então em campanha para conseguir o número mínimo de filiados que lhe possibilitasse uma existência legal. Mas apesar de sua posição herética no jornal, eram convidados a participar de todas as reuniões de pauta, onde suas opiniões eram devidamente ouvidas e discutidas.

Todo este relato está aqui para caracterizar o inusitado grau de boa vontade estendida ao Movimento Homossexual e para caracterizar as divergências que surgiram não como resultado de mero preconceito heterossexual, mas das dificuldades tanto a nível tático quanto estratégico de um entrosamento da luta dos homossexuais organizados com a militância socialista.

Durante algumas semanas conseguiu-se estabelecer um *modus vivendi* razoavelmente satisfatório e chegou-se a publicar artigos questionando os papéis sexuais e até a forma tradicional de militância esquerdista. Por exemplo, uma manchete encimando um artigo de página inteira sobre a atuação política das lésbicas organizadas, proclamava: "Chanacomchana, o primeiro jornal lésbico do Brasil, declara: 'Por uma prática de erotizar a subversão' ".

Porém, as dificuldades ficaram explícitas quando quis-se publicar um artigo enviado pelo Grupo Gay da Bahia, a respeito do 1.º Encontro de Homossexuais Organizados do Nordeste. Este artigo, escrito na linguagem comumente usada pelos integrantes do Movimento Homossexual, procurava transmitir não só as reivindicações levantadas, mas também o clima da reunião. A certa altura eram transcritas as palavras de ordem que haviam sido gritadas durante uma pequena passeata promovida pelos participantes do encontro. Estas eram freqüentemente escandalosas ou aparentemente levianas, como se pode ver pelos seguintes exemplos.

"Au, au, au, é legal ser homossexual."
"Éte, éte, éte, é gostoso ser gilete."
"Ado, ado, ado, ser viado não é pecado."
"U, u, u, é gostoso dar o cu."
"Ona, ona, ona, é legal ser sapatona."
"O coito anal derruba o capital."

Algumas das opiniões dos participantes que foram transcritas, pareciam especialmente provocativas às pessoas engajadas em uma militância ortodoxa esquerdista, como a que dizia:

"Diversidade não é divisão. É pluralismo, é criatividade. Quanto mais diferente, melhor. Somos pelo *show* pirotécnico! Pela esculhambação organizada!"

Logo de início, ao receberem o artigo, os responsáveis pela editoria homossexual constataram que seria impossível a sua publicação em versão integral, devido a problemas de espaço, mas no resumo que fizeram mantiveram algumas das palavras de ordem, como as que diziam que é legal ser homossexual e que é gostoso ser gilete, que consideraram as menos escandalosas. Mesmo assim, os resultados desta autocensura levantaram inúmeras dúvidas entre os outros membros do corpo editorial. Estes, embora dispostos a publicar o artigo por uma questão de democracia interna, não deixaram de dar vários conselhos a respeito da matéria a dar orientação que estava sendo dada àquela editoria em geral. Alegava-se que a linguagem usada era apropriada a uma publicação voltada a um mercado guei, mas que naquele jornal ela serviria somente para confirmar preconceitos, reforçando a imagem caricatural do homossexual como palhaço e ridículo. Também foi lembrado que alguns leitores já haviam reclamado do espaço excessivo que estaria sendo reservado a estas matérias de importância obviamente secundária.

Nesta ocasião, o resumo do artigo acabou sendo publicado, mas provavelmente só porque seu conteúdo tratava de uma importante reunião dos grupos homossexuais do Nordeste, caindo, portanto, na categoria de "militância", tão cara à direção do jornal. Tivesse ele uma natureza mais reflexiva, discutindo em mais profundidade a questão homossexual, suas dificuldades de aceitação

certamente seriam maiores se persistisse em empregar tal linguagem. Ficou então colocado para os editores homossexuais, de forma bastante clara, as contradições que defrontavam na sua tentativa de levar a discussão da homossexualidade para um campo dominado por uma concepção de política como relacionada primária e quase exclusivamente à luta de classes. Para serem ouvidos e entendidos, pediam-lhes que higienizassem a homossexualidade, reduzindo seus praticantes à categoria mais facilmente assimilável de "grupo oprimido lutando por seus direitos", conceptualmente não muito diferente de uma associação de favelados talvez lutando pela abertura de uma escola em seu bairro, para possibilitar a integração de seus filhos na estrutura social em uma posição mais vantajosa.

Não se deve criticar demasiado o corpo editorial do jornal por isso, pois a atitude que recomendavam foi adotada durante muito tempo pelos próprios batalhadores pelos direitos dos homossexuais. Desde os primórdios daquela campanha, tentou-se mostrar que eles poderiam ser cidadãos tão bons, decentes e integrados quanto os heterossexuais. No século passado chegou-se ao ponto de inventar a idéia de um "terceiro sexo" para quem o homossexualismo seria "natural", por ser uma tendência congênita. Mas, ao lado desta aristocracia, homossexual por nascimento, haveria um bando de disreputáveis *parvenus* degenerados, os "pervertidos", cuja homossexualidade era "adquirida" e, portato, ilegítima e passível a todo tipo de repressão.

Os militantes homossexuais de então eram realmente bastante respeitáveis, freqüentemente escudando suas reivindicações atrás de títulos médicos e quase invariavelmente procurando angariar as simpatias do *establishment*. Em seu livro de memórias *Christopher and his kind*, o romancista inglês Christopher Isherwood descreve o contato que ele teve com Magnus Hirschfeld, provavelmente o mais importante dos primeiros militantes homossexuais. Em 1929, visitando o Instituto de Ciência Sexual, alojado em um belo palácio da antiga Berlim, ele se surpreendeu com o clima de seriedade e respeitabilidade do que era então uma espécie de quartel general do movimento homossexual.

> "O mobiliário era clássico, com pilares e guirlandas, mármores pesados, cortinas solenemente esculturais e gravuras sóbrias. O almoço era uma refeição de decoro e sorrisos graciosos, presidida por uma senhora grisalha de amável dignidade: uma garantia viva de que o sexo naquele santuário era tratado com seriedade. Como não seria? Sobre a entrada do Instituto havia uma inscrição em latim com os dizeres: "Sagrado ao Amor e à Mágoa". [1]

Mas, apesar de toda a sua dignidade, o Instituto não resistiu à ascensão de Hitler e foi o primeiro alvo da campanha nazista contra livros "pouco germânicos" e já em maio de 1933 foi saqueado e sua biblioteca de 10000 volumes foi incinerada em uma fogueira pública junto com um busto do próprio Hirschfeld.

O advento do nazismo e do estalinismo significou o fim de toda militância homossexual até a conclusão da II Guerra Mundial e foi somente em 1948 que se voltou a retomar a campanha por direitos para os homossexuais. Nos Estados Unidos formou-se o Mattachine Society, inicialmente uma organização semiclandestina que, adotando uma linha de moderação e cautela, visava a integração dos homossexuais na sociedade. Seus associados muitas vezes aceitavam a noção da homossexualidade ser uma doença, freqüentemente adotavam pseudônimos e enfatizavam a sua respeitabilidade. A própria palavra "homossexual" era rejeitada devido à sua ênfase no "sexual" e outros neologismos eram adotados como "homófilo" e "homoerótico". Esta postura aparentemente tímida pelos padrões atuais é bastante compreensível se levarmos em conta a natureza represssiva da sociedade americana de então, e da ameaça constante que o macartismo representava para qualquer atuação política mais radical. Em outros países também começaram a surgir grupos similares, como o Arcadie, da França, o Forbundet 48, da Dinamarca, o COC, da Holanda, etc.

Porém, no final da década de 60, depois do aparecimento do movimento hipie e da contracultura, depois dos eventos de maio

1. Isherwood, C., *Christopher and his kind*, Nova York, 1977, Avon Books, p. 15 (Tradução minha).

de 68 em Paris, surgiu o Gay Liberation Front, nos EUA, advogando uma postura muito mais radical e questionadora da sociedade. Para caracterizar a ruptura que ele representou com os métodos tradicionais de militância, basta lembrar que o marco simbólico de seu aparecimento foi uma batalha de três noites, travada por homossexuais, incluindo muitos travestis e prostitutos, contra a polícia no gueto guei de Nova York em junho de 1969. A luta foi bastante violenta e os homossexuais, além de evidenciar uma fúria inusitada contra seus tradicionais repressores, também gritaram palavras de ordem insólitas para a época, como:

"Poder Gay"
"Sou bicha e me orgulho disso"
"Eu gosto de rapazes", etc.

Poucos meses depois o Gay Liberation Front, já mais estruturado, lançaria seu próprio jornal, chamado *Come Out* (que pode ser traduzido como *Assuma-se*), e consagraria o dia 28 de junho como o "Dia de Orgulho Gay".

O exemplo de Nova Iorque logo foi seguido em outras partes dos Estados Unidos, e também na Europa, onde surgiram grupos radicais que, além de adotarem táticas de luta muito mais diretas e às vezes violentas, tinham reivindicações qualitativamente diferentes. Indo muito além de uma exigência por direitos civis, desprezavam os "homófilos" por desejarem uma integração à sociedade existente. Eles exigiam uma mudança radical na própria sociedade, preconizando a abolição das diferenças entre os papéis sexuais desempenhados pelo homem e pela mulher, juntamente com os padrões estereotipados de masculinidade e feminilidade. Até mesmo a dicotomia hetero/homossexual foi criticada, advogando-se a bissexualização da sociedade. Procurava-se acabar com a sociedade dos "normais", incorporando às táticas de agressão e aos padrões e valores estabelecidos a desmunhecação e outros comportamentos homossexuais extremamente estereotipados, em alguns casos chegando até ao travestismo.

O uso da desmunhecação e do escândalo por parte de militantes homossexuais é suscetível de várias abordagens e, dada a freqüência de sua recorrência, não pode ser ignorado em qualquer abordagem mais aprofundada do tema da militância homossexual. Uma das formas interessantes e produtivas de encarar o fenômeno é vê-lo à maneira de Goffman, como uma tática para lidar com uma identidade estigmatizada.

Como ele nos mostra, o indivíduo estigmatizado, além das outras dificuldades inerentes à sua condição específica, ainda está sujeito a um permanente bombardeio de "conselhos" sobre como portar-se e como encarar a sua identidade. Porém, estes conselhos, parecidos com os dados aos responsáveis pela editoria homossexual do jornal alternativo mencionado anteriormente, são geralmente contraditórios, enfatizando ao mesmo tempo a necessidade do estigmatizado se integrar na sociedade tão bem quanto possível e a importância dele não tentar negar o seu estigma e o grupo de estigmatizados ao qual pertence. Dependendo da forma como ele resolve esta charada o indivíduo será então julgado "alienado" ou "autêntico".[2] Mesmo que ele queira ignorar o seu estigma, sempre lhe é cobrado um posicionamento e, portanto, torna-se compreensível, especialmente da parte de indivíduos mais auto-afirmativos, um comportamento que ao menos ocasionalmente enfatize a condição estigmatizada. Outros indivíduos poderão optar por um modo de ação contrário, adotando uma prática de camuflagem de sua condição estigmatizada. Mas Goffman nos chama a atenção para o fato de que muitas vezes se espera que o indivíduo se identifique com o agregado de seus companheiros de infortúnio porque este é considerado o seu grupo verdadeiro, aquele ao qual ele pertence naturalmente. Todas as outras categorias ou grupos aos quais o indivíduo também pertence necessariamente não são considerados como realmente seus. Ele não é um deles. Portanto em termos de sua identidade de ego, ou seja,

2. Goffman, E., *Stigma — Notes on the management of spoiled identity*, Londres, 1968, Penguin Books, p. 135.

a forma como ele deveria se avaliar, a posição da camuflagem pode ser demasiadamente penosa. [3]

Já vimos como os participantes do Encontro de Homossexuais Organizados do Nordeste, de 1981, adotaram atitudes estereotipadas como maneira de marcar sua presença. Esta prática está também presente em todos os grupos de militância homossexual que eu já tive a oportunidade de ver atuando no Brasil. A propósito, durante uma passeata promovida em 1980 para protestar contra a repressão policial em São Paulo, um dos *slogans* mais repetidos era: "Agora, já, queremos é fechar". [4] Igualmente, durante bastante tempo entre os grupos de São Paulo se discutiu o esvaziamento da conotação pejorativa da palavra "bicha" que passou a ser usada pelos militantes para se referirem uns aos outros.

O que estaria ocorrendo aqui é a recuperação por parte de militantes das práticas e de uma linguagem corrente em certos meios homossexuais mais imediatamente visíveis e cuja negação ou reprovação seriam mais uma forma de repressão daqueles que, embora de modo até agora desorganizado e pouco pensado, têm sido apesar de tudo uma ponta de lança da afirmação homossexual. Esta política porém é alvo de muitas críticas por parte daqueles que receiam uma nova normatização da homossexualidade. Mas Foucault pode ser invocado aqui para nos ajudar a clarear nossos pensamentos sobre o assunto quando ele discute a polivalência tática dos discursos que, segundo ele, devem ser entendidos como uma multiplicidade de elementos discursivos capazes de entrar em estratégias diferentes. Como ele diz:

> "É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito do do poder, e também escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta." [5]

3. Goffman, E., *op. cit.*, p. 139.

4. *Fechar* é uma expressão de gíria homossexual que se refere a um comportamento caricato, desmunhecado e escandaloso.

5. Foucault, M., *História da Sexualidade I — A vontade de Saber*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, 1979, Graal, p. 96.

Portanto, seguindo sua lógica, reforçar novas categorias ou identidades não é simplesmente normatização mas também pode ser uma tática inteligente de resistência para fazer valer as reivindicações de um discurso geralmente desqualificado.

Existe também uma outra discussão possível da questão, informada em parte pela releitura de Freud como a feita por Guattari. Ele fala sobre uma trupe teatral francesa "As Mirabelles", [6] bastante semelhante aos "Dzi Croquetes" brasileiros que usam o travestismo não somente para imitar mulheres mas para perturbar o espectador questionando suas idéias recebidas a respeito da feminilidade e da masculinidade de uma forma análoga, embora talvez mais trabalhada, à "fechação" de alguns militantes homossexuais. Segundo ele aquela trupe de travestis coloca uma nova questão que

> "não é mais a de saber se vamos desempenhar o papel feminino contra o masculino, ou o contrário, e sim fazer com que os corpos, todos os corpos, consigam livrar-se das representações e dos constrangimentos do "corpo social", bem como das posturas, atitudes e comportamentos estereotipados, da "couraça" de que falava Wilhelm Reich".

Para Guattari o movimento operário e revolucionário estaria esclerosado atualmente devido à sua postura de surdez perante os verdadeiros desejos do povo e esta situação só pode ser remediada se nós pudermos nos colocarmos à escuta de nosso próprio desejo e daquele de nosso entorno mais imediato. O efeito da atuação das "Mirabelles" como também o da "fechação" seria então o de explorar, impulsionados pelo nosso desejo, o caminho que nos remete a nossos corpos, um desvir-OUTRO, um tornar-se diferente daquilo que o corpo social repressivo nos destinou autoritariamente. Guattari vai mais além na sua formulação e levanta também a idéia de que embora não se pretende substituir a luta de classe pelas lutas do desejo, mesmo assim os pontos de junção entre elas trarão àquelas uma energia inimaginável.

6. Guattari, F., *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*, 1.ª ed., São Paulo, 1981, Brasiliense, p. 43.

Mieli, um antigo militante do movimento homossexual italiano, sustenta posições parecidas. Para ele os homossexuais, com sua presença, revelam um dos mistérios fundamentais do mundo — a "trans-sexualidade". Ele explica o termo da seguinte forma: [7]

> "Neste livro denominarei 'trans-sexualidade' a disposição erótica polimorfa e 'indiferenciada' infantil, que a sociedade reprime e que, na vida adulta, todo ser humano carrega consigo em estado de latência ou mantida confinada nos abismos do inconsciente sob o jugo do bloqueio. O termo 'trans-sexualidade' me parece mais idôneo para expressar ao mesmo tempo a pluralidade das tendências do Eros e o hermafroditismo originário e profundo de cada indivíduo".

Segundo Mieli, a importância da "trans-sexualidade" revelada pelos homossexuais pode ser aquilatada pelo grau de repressão que eles têm sofrido. Hoje o capital estaria tentando estender seu domínio sobre o inconsciente, permitindo que ele apareça em determinadas formas sublimadas e domesticadas. Mas esta pseudoliberalização das chamadas "perversões", além de ter fins econômicos imediatos, teria um efeito muito mais importante, favorecendo à submissão de toda a vida humana ao capital. Portanto Mieli recomenda que se assumam posições extremas e intransigentes pela "liberação — conquista de qualquer aspecto do nosso ser-em-devir". [8] Isto implicaria os homossexuais se libertarem do sentimento de culpa a fim de difundir o homoerotismo e induzir os heterossexuais absolutos a descobrir a sua homossexualidade; contribuindo através do confronto e do choque dialético entre a tendência sexual da minoria e a da maioria, para a conquista de uma trans-sexualidade a que remete a profunda natureza polissexual do desejo. A severidade da repressão sofrida por eles mostraria que seriam sexualidade a que remete a profunda natureza polissexual do desejo. que maior ameaça apresentariam ao sistema constituído.

7. Mieli, Mário, *Elementos de crítica homossexual*, Barcelona, 1979, Editorial Anagrama, p. 25 (Tradução minha).
8. Mieli, M., *op. cit.*, p. 146.

As colocações tanto de Guattari, quanto de Mieli, me parecem demasiadamente otimistas sobre o efeito revolucionário do travestismo e da fechação. A suposição de Guattari de que uma "energia inimaginável resultaria dos pontos de junção da luta de classes e das lutas do desejo", parece ser refutada pelo caos e desânimo que rondam os grupos feministas e homossexuais quando estes tentam fazer esta síntese. Igualmente questionável é o potencial perturbador do travestismo, mesmo daquele mais caricato.

Durante a campanha eleitoral de 1982, ele foi até usado pelo PDS de São Paulo em *showzinhos* de fim-de-semana, organizados pela municipalidade e realizados no coreto da Praça da República, uma região freqüentada por migrantes e outros membros de setores semimarginalizados do centro de São Paulo. A alegação de Mieli de que o potencial revolucionário dos homossexuais, especialmente dos mais escandalosos, pode ser avaliado a partir de repressão que lhes é movida pela sociedade, também deve ser questionada por ser demasiadamente mecânica a relação "repressão social" = "perigo para o sistema". Seguindo esta lógica teríamos que considerar como perigosíssimos à ordem estabelecida um grupo como o dos ciganos, constantemente enxotados de seus locais de acampamento e vítimas de constante repressão policial. Os menores abandonados e os indigentes que se abrigam embaixo dos viadutos das nossas grandes cidades também teriam que ser considerados de altíssima periculosidade uma vez que parecem suscitar uma brutal reação repressiva policial que, freqüentemente, chega ao assassinato. Feitas estas restrições porém, concordamos que estes personagens mais escandalosos certamente são dotados de um poder de inquietação que força aqueles ao seu redor a questionarem uma ampla gama de atitudes preconcebidas.

Talvez o mais importante alvo deste questionamento seja a concepção de que haveria um substrato de "naturalidade" para os padrões de masculinidade e feminilidade. Susan Sontag escreveu na década de 60 um artigo seminal chamado "Notes on camp" que deslanchou toda uma discussão sobre o tema. Lá ela diz que "camp (um termo difícil de traduzir, mas equivalente, *grosso modo*, ao nosso "fechação" ou "bichice") seria uma sensibilidade",

um tipo de esteticismo, uma forma de ver o mundo como um fenômeno estético, mas não em termos de beleza e sim em termos do grau de artifício e estilização.[9] Esta forma de percepção do mundo seria uma decorrência da condição de oprimido do homossexual, que torna possível que ele enxergue a natureza artificial de categorias sociais e a arbitrariedade dos padrões de comportamento. A força do "camp" repousa em grande parte no seu humor corrosivo e iconoclasta, disposto a ridicularizar todos e quaisquer valores. Por exemplo, por ocasião da visita do Papa ao Brasil, nos meios homossexuais, a solenidade da ocasião era freqüentemente esvaziada através de referências ao luxo dos "modelitos" envergados por aquele digno personagem, e quando ele descia do avião, as bichas mais tresloucadas demonstravam séria preocupação que ele pudesse "quebrar seu salto alto" e pôr todo o espetáculo a perder. É neste sentido que Sontag aponta o "camp" como sendo um "solvente moral".

Freqüentemente este tipo de atuação "fechativa" é criticado por militantes mais sérios dos movimentos homossexual e feminista que dizem que além de ser uma reprodução de estereótipos ele não leva a nenhuma mudança, seu humor funcionando mais como uma forma de anestesia. O padrão de masculinidade seria mantido como um ponto fixo em relação ao qual as mulheres e os homossexuais masculinos emergiriam como "aquele que não é masculino".

O que provavelmente mais irrita aqueles militantes é a falta de seriedade da "fechação", pois quando todos os valores se tornam objetos de zombaria, nem a própria militância escapa. Como Goffman nos lembra, quando um grupo estigmatizado resolve lutar por direitos, as reivindicações e as estratégias que propõe são todas partes do idioma e dos sentimentos usados pela sociedade como um todo.

"Seu desdém por uma sociedade que os rejeita só pode ser entendido nos termos em que aquela sociedade concebe o orgulho,

9. Sontag, S., "Notes on Camp", *in*: Sontag, S., *Against Interpretation and Other Essays*, New York, 1966, Delta Books, Dell Publishing Co., Inc., p. 275-292.

a dignidade e a independência. Em outras palavras, a menos que ele possa recorrer a uma cultura estrangeira, quanto mais ele se separa estruturalmente dos normais, mas ele se torna culturalmente parecido com eles".[10]

Como exemplo deste processo é relevante notar aqui que ocasionalmente os próprios militantes homossexuais têm insistido que a homossexualidade é tão saudável quanto outras orientações sexuais, sem se aterem ao fato de que o conceito "saudável" remete à discussão da sexualidade mais uma vez ao foro médico-psiquiátrico, que eles tanto rechaçam.

Por ridicularizar todos os valores da sociedade, a "fechação" parece roubar os militantes de pontos de apoio para as suas reivindicações e talvez seja esta a chave para a compreensão do seu poder, que está além da militância social e em um nível existencial profundo nos remete ao aspecto lúdico de nossa existência. Guattari nos diz que "As Mirabelles" não pretendem ser levadas a sério (suas palavras de ordem são: crise monetária e travesti, bananas e travesti...). E parece-me salutar que aqueles que, em sua militância contra os padrões existentes de comportamento sexual, são freqüentemente levados a criar novos padrões que podem tornar-se tão opressivos quanto os velhos, sejam forçados pelo deboche a confrontar o fato que tudo, inclusive a sua militância e seus novos paradigmas, também têm seu componente ridículo e absurdo. Talvez esta seja uma forma de evitar o surgimento de novos tiranetes.

Sempre haverá aqueles que lembrarão que a luta é séria, que travestis são regularmente torturados e mortos e que muitos homossexuais são desrespeitados em sua dignidade humana. Eles têm razão e a luta por melhores condições de existência sempre é válida. Porém é bom que fique sempre lembrado que seus novos valores também são arbitrários e não são de nenhuma forma "naturais". Aliás, como dizia, se não me engano, Oscar Wilde: "A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter".

10. Goffman, E., *op. cit.*, p. 139.

À beira da estrada

ou: O outro recado do morro

Alexandre Eulalio

...un sens plus pur aux mots de la tribu...

mallarmé

Ao primeiro livro de narrativas "puras" que publicou Jorge Luis Borges — as aspas desse adjetivo aí atrás já estão explicadas pela menção ao nome do autor — chamou ele *El Jardín de Senderos que se Bifurcan*. Título provocante, cujo meneio sinuoso ("entre o simbolista e o sarraceno", diria alguma personagem de filme de Hugo Carvana) fingia não perceber estar exalando, nas suas dobras de tecido caro, leve cheiro de naftalina. Pouco antes disso — 1935 — na pacata capital de certa província limítrofe de um *paiz irmão* (conforme a ele se referia sardonicamente, em português de turista, o improvável plumitivo portenho H. Bustos Domecq), havia sido editado pela Livraria do Globo, de Barcellos Bertaso & Cia., um romance bastante ousado para o meio e o local — *Caminhos Cruzados*. Impetuosamente escrito por um novelista de 30 anos, essa ficção manipulava com inegável talento a sua matéria-prima, pouco importa se a partir de vistoso modelo narrativo de importação. Em torno do levantamento de um hipotético arranha-céu, remoto ainda na Porto Alegre inteiramente ligada às suas raízes rurais e ao patriarcal Comteísmo estaduano, entrecruzam-se as estórias que Érico Veríssimo arqui-

tetou, antecipando tempos outros, que ele não podia decidir se melhores ou piores.

Devo dizer que não foi apenas com vivo interesse, mas até com certa emoção que, no encontro da SBPC que teve lugar na UNICAMP em julho deste ano, assisti a leitura dos trabalhos aqui e agora reunidos em volume com o nome daquele livro. Todos eles (se se excetua o de Edward MacRae, apresentado em mesa dedicada à "Sexualidade no Brasil") constituíram os encontros "Perdidos e Achados" e "Caminhos Cruzados", buscando ver, com os "olhos novos" que pedia Oswald de Andrade, a fala da nossa tribo através de aspectos em geral pouco versados, ou versados de modo outro, pelos estudiosos que deles se aproximavam. Conforme indicam os títulos de Borges e Veríssimo atrás lembrados, direcionamentos múltiplos e diversos aqui se intersecam para logo se desviarem e mais adiante tornarem se encontrar, interligando ampla região de interesses comuns. Tais roteiros propõem em trilhas paralelas problemas afins que ocorreram a especialistas de Lingüística, Física, Antropologia e Teoria da Literatura, e que cada um deles enfrenta na sua área específica. Todos, contudo, parecem lidar com os dois pólos comuns: assinalar o acesso à urbanidade — nos diversos sentidos desta palavra — de uma parcela da população brasileira; e o registro da forma reticente com que o poder cultural parece encarar tal processo, através de posições dogmáticas, que a si mesmas atribuem critérios infalíveis, indiscutíveis. Atitudes mentais que facilmente assumem um autoritarismo científico que absolutiza, de modo idealístico, processos que deveriam ser antes testados e reexperimentados longe de certezas a preços módicos, que, assim, aderiam fáceis fáceis à mitificação da sua mesma infalibilidade. Aconteça isto no nível da escrita ou naquele da ação social.

Assim, com uma livre convergência/divergência, que movimenta largo leque de atitudes e análises poderosamente complementares, sucedem-se aqui exames de algumas atitudes contestatórias que contrariam o comportamento social coletivo de forma mais ou menos pungente, questionando o tecido das convenções e normas aceitas pela maioria. Análises que podem abordar seja situações concretas, historicamente definidas, julgadas exemplares pelo estudioso, que sobre ela se debruça com inteira liberdade, seja em segundo nível, através da transposição de situações semelhantes realizada em obras literárias e/ou documentárias do passado próximo ou do imediato presente.

Esses "perdidos" (no sentido baudelairiano de *damnés* da cidade grande, mas também de tempos sociais remotos, que são o reverso daqueles) propõem problemas cuja imediateidade diz respeito a todos nós, de mais perto ou de mais longe, e aos quais é absolutamente impossível permanecer indiferente.

A ordenação deste volume é, em certo sentido, arbitrária; todos os textos poder-se-iam suceder com idêntica eficácia, válidos e completos na sua circunstância. Contudo preferiu-se ordená-los segundo uma suposta seqüência ideal. Pois, conforme já foi dito, eles se encontram, desviam, desaguam um no outro, voltam a se separar e a se encontrar, mas todos segundo uma visão comum da realidade. Como um certo poema de Drummond, eles cantam o tempo presente e as preocupações do homem presente.

As considerações de Carlos Vogt sobre as flutuações do discurso e a representação ideológica que lhe é inseparável abrem a série, dado o seu caráter abrangente. Abordando o dizer e o fazer na linguagem, fundamenta também os demais discursos com um panorama problemático em que as relações entre dizer e fazer e fazer e dizer assinalam o caráter simbólico da ação lingüística, ação que se representa num segundo grau. Consistindo, portanto, numa forma de ideologia que deve ser examinada com cuidado. O compromisso do social que encadeia nas mesmas preocupações, Filosofia Analítica e Antropologia em igual destino, faz com que a linguagem seja um contínuo produzir e reproduzir de máscaras. Vogt acompanha exemplificativamente algumas dessas máscaras através de atitudes assumidas através de documentos culturais marcantes da cultura brasileira, todas expressivas e significantes, e que com diversa roupagem hão de reaparecer em outros momentos do livro.

Desse plano geral, passamos para a pesquisa particularizada que Marcio Campos empreende em torno dos saberes rurais por

ele surpreendidos na Ilha de Búzios, fronteira ao litoral caiçara. Interessou-o ali o processo de transmissão de informações sobre a "pedra do raio" e a imantação mágica por ela produzida. Esse prodígio era confirmado como verdade muito verdadeira em diferentes pontos da Ilha, através de argumento de autoridade referido alguém, não o mesmo narrador, que havia presenciado o fenômeno e garantia a autenticidade dele. Marcio tratou de aproximar aquele processo de aceitação do conhecimento debaixo de fé ao processo formalista e rotineiro do ensino institucionalizado das Ciências Naturais, também este baseado muito mais na informação do mestre, quase nunca testada, do que na experimentação real. O ensaísta observa ainda em Búzios a certeza inabalável do conhecimento concreto do agricultor local, firmado sobre o cabedal empírico da realidade vivida por ele; o ilhéu repudia com veemência noções 'científicas' que não se coadunam com as práticas de saber cotidiano que ele domina. Marcio localiza essa atitude no referencial egocêntrico do homem insulado, que se recusa a acreditar que a terra gira, situando-o numa cosmovisão pré-copernicana absolutamente convicta da verdade experimental assim expressa. Semelhante aproximação do discurso mágico e empírico do morador dessa terra dispersa em meio ao mar, propõe, no volume, um instante paradigmático do homem brasileiro, na caminhada que este empreende do mundo rural à nebulosa urbana em explosão, que vamos testemunhar através de diferentes fases e situações até o fim do volume.

O estudo de Peter Fry que se segue aborda o contexto de dois romances naturalistas brasileiros publicados no decênio de 1890 — obras de notória importância em nossa história literária: *O Cortiço* e *Bom-Crioulo*. Neles são tratados — no segundo enquanto tema central, no primeiro como tessela de um mosaico de situações encadeadas — o desvio da norma sexual vigente. Em um e outro os autores, com surpreendente objetividade, assumem de modo quase divinatório uma sensibilidade narrativa que mimetiza, através dos atalhos da técnica literária dita 'discurso indireto livre', o comportamento de alguns protagonistas problemáticos; isto sem contudo de todo se despirem dos preconceitos vigentes que dizem

respeito à "patologia social" do tempo. Aliás essa exata expressão, *Patologia Social*, foi a insígnia faiscante debaixo da qual um contemporâneo de Aluísio Azevedo e Adolfo Caminha, o português Abel Botelho, havia de reunir ambicioso ciclo narrativo. Inaugurou-o, em 1890, com *O Barão de Lavos*, crônica *avant la lettre* de um Charlus lisboeta, sem nenhum Proust para recolhê-lo, que descrevia a trajetória de progressiva decadência de um "uranista" de alto nível social.

Também nas narrativas brasileiras Aluísio e Caminha utilizaram a técnica da reportagem em primeira mão com o intuito evidente de denunciar hipocrisias sociais e mazelas do tempo. Tinham de demonstrar, portanto, conhecimento concreto do meio e exatidão nos estudos de temperamento por eles 'tirados' do natural — conforme os ensinamentos do Mestre de Médan, Emile Zola. A mesma técnica de recolha de material bruto que quarenta anos depois os neo-naturalistas de 1930 aplicarão, com critério ligeiramente diverso. Álvaro Lins, por exemplo, condenaria severamente Jorge Amado por haver se referido de modo explícito a esse expediente no ingresso dos primeiros romances dele.

Passamos nós assim, do ponto de vista temático, do agricultor/pescador da Ilha de Búzios para o marinheiro, ele também insulado na vida de embarcadiço, e desenhado na obra de Adolfo Caminha em toda a espontaneidade do seu comportamento instintivo. Aluísio Azevedo também estuda o cortiço como uma ilha posta à margem da trama urbana; dentro desse mapa esboça, num friso que se preocupa seguir pelo tempo fora, o perfil de Pombinha e o relacionamento desta com a *francesa* Léonie — tudo condicionado pelo ambiente amorfo e promíscuo da estalagem.

As duas ficções desenvolvem-se de modo simétrico, mas divergente, ao encararem o evolver de duas paixões que fogem à norma. O relacionamento de Bom-Crioulo com o grumete por quem se afeiçoa redunda em tragédia passional pelo desabrochar da sexualidade viril do adolescente; transferido da singularidade da vida de bordo para a atmosfera diversamente solicitante da pensão da Rua da Misericórdia, será cortejado e conquistado por

uma mulher madura durante a ausência do amigo e protetor que até então comandara a disponibilidade emocional dele. Aluísio parece acreditar menos na polivalência erótica sutilmente surpreendida por Adolfo Caminha no parceiro mais dócil daquela ligação de embarcadiços. Trata ele a ligação de Pombinha e Léonie antes como afinidade eletiva biológica, estável, permanente, que torna complementares os temperamentos da mundana e da sua amiguinha pequeno-burguesa. Todo o prolongado relacionamento passional de ambas é observado com finura; Aluísio estima-o um núcleo profundo de afetividade que compensa a árida miséria profissional da prostituição, a que a *cocotte* experiente induz a antiga ingênua do cortiço. Expediente que permite a uma e outra, no final do romance, explorarem "os homens" com frios critérios argentários, donas de casas do ramo por elas muito bem geridas.

A análise de Peter Fry está interessada antes de mais nada pelo relacionamento concreto entre as personagens, pelos papéis sociais e sexuais que assumem, dentro de certa realidade fixada no tempo pelo romancista. No entanto a análise atenta que o ensaísta persegue acaba por valorizar a criatividade literária dos dois autores, intensa e poderosa em todas aquelas cenas de fatura muito difícil; sublinham o cuidado da composição, a verdade psicológica profunda representada, a eficácia surpreendente com que dominam um meio de expressão em extremo fugidio e aí instalam a verossimilhança. E se o comprometimento ideológico dos dois autores com as doutrinas do tempo algumas vezes acompanha literalmente — até o nível do movimento metafórico da frase — as coordenadas dos *maîtres à penser* seguidos pelo ficcionista (*Pombinha* fascinada pela *serpente* Léonie — estereótipo luta-das-espécies que escapa a Aluísio em nível de involuntário jogo-de-palavras), ainda não assume o moralismo caro às escolas criminologistas do tempo. Estas já estão falando em 'cegueira moral', 'hereditariedade mórbida' e quejandos com a maior ênfase. Embora presentes, para os dois romancistas o peso da hereditariedade e as taras de degenerescência parecem ser definidos antes de mais nada pelo ambiente social.

No trabalho seguinte estuda Mariza Corrêa a ideologia lombrosiana da Escola de Medicina da Bahia no fim do século passado — contemporânea portanto ao momento de ponta do Naturalismo zolesco, e, esta sim, toda voltada para marcas hereditárias e levantamento hierárquico de degenerados. Um trabalho que abre assim novas perspectivas concretas para o desvendamento da mentalidade ideológica de parcela decisiva do nosso *Establishment* novecentista. Parcela muito atuante, que, nas condições algo especiais deste País — escolaridade pouco extensa, concentrada segundo critérios exclusivos do censo econômico — tem em mãos, por assim dizer, o destino de toda a cultura científica da comunidade nacional. Isto, pelo menos, até a metade do século. Natural conselheira do poder constituído durante os primeiros decênios, essa comunidade cientifica de inspiração comteana definirá pouco a pouco os limites ideais e aconselháveis para a segurança do Estado, do qual se torna o braço armado... de microscópio e instrumentos de mensuração antropométrica.

Mariza Corrêa acompanha assim a institucionalização progressiva da Medicina Legal enquanto inculcadora da identificação civil obrigatória. Assim o adotar do método dactiloscópico de identificação criminal enquanto sistema de registro geral dos cidadãos do País, regularizado em 1934, pode ser considerado como a contribuição mais marcante dos discípulos de Raimundo Nina Rodrigues ao cotidiano brasileiro.

A adoção entre nós do pensamento da Escola Positiva de Criminologia (assim denominada por Enrico Ferri, o mais destacado dos discípulos atuantes de Cesare Lombroso) encaminhou os estudos das relações raciais no Brasil, país essencialmente mestiçado, a um etnocentrismo em que o homem branco ocidental constituía protótipo e norma. Marchando com essa orientação até aproximadamente o decênio de 1950, Medicina e Antropologia se ampararam, impondo dogmaticamente métodos quantitativos antropométricos e bio-tipológicos que hierarquizaram superioridades segundo faixas raciais e sexuais conformes àqueles critérios mecanicistas de mensuração. O conjunto das relações sociais em nosso meio foi analisado segundo tal otimização decen-

tradora, que, aliás, acompanhava a ideologia bovarista da progressiva "argentinização" (no sentido próprio e no figurado) da população brasileira — meta que já preocupara algum eugenista do Império versado em Gobineau. Naquilo que diz respeito à conceituação de degenerescência e atavismo (detectável, para essa orientação científica, pelo mesmo aspecto exterior do corpo posto *sub judice*, onde aparecem 'estigmas' anatômicos facilmente identificáveis) não seria difícil situar o *uomo delinquente* lombrosiano entre o selvagem, jejuno de lógica, e o lunático, entregue às suas obsessivas venetas; portanto um ser inteiramente refratário às normas sociais e ao convívio comunitário.

Assim a Medicina Legal torna-se cada vez mais defensora de predeterminada estabilidade social, a que ajuda a definir com os parâmetros da normalidade e da anormalidade fixados por ela. Apura portanto a difícil arte da classificação, que pode atingir, aperfeiçoada, os cumes nevados da taxonomia, ciência categorizadora de foro irrecorrível. Destes critérios de precisão chegou-se a pedir a previsão da ocorrência criminal, passível de ser detectada no portador de taras pelas características psico-somáticas, que nele se acusariam, desde tenra idade, de modo transparente.

A aplicação de tal sistemática a um caso concreto é abordada em seguida num segundo estudo elaborado por Peter Fry: o caso, em todos os sentidos exemplar de Febronio Indio do Brazil, ocorrido em 1927 e estudado por Leonídio Ribeiro, um dos discípulos da Escola de Nina Rodrigues. No dizer do escritor suíço Blaise Cendrars — um dos raros intelectuais não 'científicos' que logo se interessaram pelo episódio —, teria sido este o primeiro caso de um sádico messiânico e visionário explorado com sensacionalismo pela imprensa no Brasil. Por isso impressionou fundo a imaginação popular, penetrando no campo do mítico, onde a figura de Febronio tornou-se um Papão de carne e osso, espantalho ameaçador brandido aos meninos do Rio (suas vítimas prediletas, segundo a lenda) pelo menos durante o decênio 1927-1937. O autor de *Moravagine* (narrativa cujo subtítulo é, exatamente, *Vida de um Idiota*) visitava então o Brasil pela terceira vez quando Febronio foi espetacularmente preso; Cendrars

recolheria as notícias então aparecidas na imprensa. Dez anos mais tarde iria utilizá-las como matéria-prima para um dos textos mais belos que escreveu, recolhido, com o título de "Febronio (Magia Sexualis)", ao volume *La Vie Dangereuse*, publicado em 1938. Ilustra-o a xilo de Oswaldo Goeldi "Despacho na Encruzilhada" — galinha preta, farofa, charutos, velas recortam-se contra um descampado a que fazem fundo distantes casas suburbanas.

A Blaise Cendrars interessou em Febronio, além da trágica mitopoética da ação por ele posta em movimento, a suposta 'regressão tribal' da personagem. E o autor de *L'Or* procura ler Febronio como um palimpsesto cultural: através da neuropatia afloram no mestiço vivências culturais avoengas; a escrita primeira, recoberta pelos costumes atuais, transparece na ação visionária como automatismo condutor. E no delírio renasce a pulsão mística da tatuagem ritual, acompanhada ou não de sacrifício humano, e mal recoberta por duas ou três gerações de Brasil.

A Peter Fry — antropólogo não ficcionista — o caso de Febronio interessa antes por nos fornecer um exemplo fulgurante da aplicação concreta do conceito de Criminologia elaborado pelos discípulos da escola ninarodriguesiana. Condenado pela Justiça comum, Febronio livrou-se da Penitenciária para ser encaminhado ao Manicômio Judiciário, onde permanece encerrado, aos 84 anos da sua idade — no momento em que aparece este registro —, apesar dos diversos pedidos de exames de sanidade mental por ele requeridos e por ele redigidos a partir de meados do decênio de 30. Peter Fry estudou minuciosamente o processo de Febronio e analisa aqui as suas peças comprobatórias segundo uma ótica outra, que procura problematizar, um por um, os inúmeros pontos pacíficos que levaram a ideologia lombrosiana de 1927 a condenar de modo irrecorrível essa figura a cumprir uma pena sem prazo final de purgação. Pois Febrônio tornar-se-ia logo, segundo a declaração jovial de um dos diretores do Manicômio, "a nossa relíquia". Relíquia que ainda é notícia e acompanha o vezo nostálgico que evoca os bons tempos antigos com uma aura toda especial...

Abordando Marcel Proust e Nelson Rodrigues como dois momentos da Literatura Moderna que ao antropólogo interessam, à margem do valor literário específico que as obras de um e outro possam oferecer à análise estética, Gilberto Velho, a partir de sugestões de uma leitura de Gilles Deleuze, procura analisar a função do segredo, nuclear na ética do desvio, tanto na obra cíclica do narrador francês, como nas peças do dramaturgo caboclo. Para Proust é o pacto da heterossexualidade (que propicia a continuidade da vida social, através da reprodução da espécie), que torna subterrâneo e clandestino o prazer sem aquela finalidade. Veleitário e consciente da sua subalternidade, o mundo do desvio assume hábitos e códigos particulares e se sabe ambiente paralelo e degradado, reverso assimétrico da norma. À margem das necessidades condutoras da sociedade o desvio em Proust sabe-se marginal ao elã vital, tem inteira consciência de ser revelador da natureza complexa do corpo social e cultural. Em Nelson Rodrigues a revelação do segredo, que torna pública a participação do indivíduo na área do desvio é abordada principalmente na área do incesto, embora não exclusivamente nesta. No autor de *Álbum de Família* a confissão transgressora é aceita como explosão desregulada da vida social, podendo e devendo ser esmagada, apesar da sua motivação profunda. Assim a insanidade e o delírio encontram-se colados às ações dos indivíduos que transgridem às regras; o conhecimento destes é como que incomunicável e intransferível. Assim Proust e Nelson, através de motivações diferentes e sedimentações culturais opostas, olham para o corpo social que observa o pacto da normalidade com um conformismo masoquista, embora para ambos o desvio constitua um repositório insubstituível de conhecimento íntimo, revelador das mazelas e distúrbios da sociedade humana.

Já Berta Waldman e Carlos Vogt buscam analisar, através da exemplificação em contos de Dalton Trevisan e ainda uma das peças de Nelson Rodrigues (*Boca de Ouro*), as linhas que definem a figura do cafajeste, tão importante na vida cotidiana. Segundo parece, a esta personagem instável importa antes de mais nada alcançar o parâmetro de certo modelo ou paradigma idealizado, que ele fixou de modo impreciso, incompleto. Um simulacro que o imitador há de preencher com quaisquer elementos que ele possa vir a manipular. A sua principal atividade será pois a cópia, ou o que ele julga ser isso. Esse belo esboço impreciso o cafajeste busca perfazer na repetição do modelo ao nível do clichê, pois o distanciamento factual do protótipo ao qual ele se refere, a pouca prática e a menor exigência na cópia, não podem senão degradar o desenho com a maior rapidez. O uso do clichê não faz contudo este herói abdicar da petulância conformista por ele assumida e que afinal gostaria desafiar aquilo que copiou. Este involuntário 'rebaixamento' do modelo pretende-se inventivo e altamente competitivo; dispõe até dos seus particulares símbolos de participação no poder: o ouro da prótese inteiriça, o anel no mindinho, o terno muito cintado. Uma tal capacidade de reprodução — 'pose', 'cópia' — pretende postular o máximo de eficiência simbólica ou funcional, mas afinal pressupõe a dissolução da personalidade nos lugares-comuns da cultura de massa. A sincronia absoluta do clichê desagua na reprodução fanática do modelo; recriado pelo 'traço fino' de Dalton Trevisan como pelo 'traço grosso' de Nelson Rodrigues, o cafajeste afinal significará sempre uma máscara com disponibilidade de rosto.

Edward MacRae, perquirindo material de pesquisa direto, aproxima-se, no entanto, de alguma forma, da área de problemas abordada no ensaio precedente. Isto porque na área do desvio, dos comportamentos não-pacíficos, ele trata dos aspectos pendulares da atitude transexual, agressivamente exibida à coletividade como fator de polêmica e discussão ideológica. Procura definir a tática de tornar presente, incomodamente presente, certa identidade tradicionalmente estigmatizada pela condenação coletiva.

Ao recusar a prática da dissimulação do desvio sexual o militante da minoria *gay* procura assumir formas exasperadas de amaneiramento e ademanes que são aguerridas caricaturas dos protótipos convencionais do feminino ou do masculino. Atitudes emblemáticas, que pretendem representar táticas de resistência política e tratam de esvaziar as conotações pejorativas ligadas à con-

dição transexual. A chamada "fechação", isto é, a radicalização do artifício e da estilização grotescas, pretende assim desmoronar o conceito de "naturalidade" dos papéis sexuais tradicionalmente definidos pela sociedade. Embora a radicalização dessas atitudes possa vir a ser manipulada e domesticada pelo corpo social convencional, a ridicularização constante e ininterrupta dos valores da convenção não deve ser minimizada. Aponta para a natureza artificial das contingências sociais e a arbitrariedade dos padrões de comportamento de superfície. Embora lidando com a reprodução de estereótipos e com certo humor que apresenta caráter muitas vezes anestesiante, que de tudo zomba, até da mesma militância protestatária, essa paródia, ousando girar de modo incessante sobre si mesma, remete-nos aos aspectos lúdicos e histriônicos da existência; tudo confrontando, talvez represente uma proposta — utópica, por que não? — de resistência ao autoritarismo.

Na variedade desses caminhos cruzados, em que seres perdidos e achados novos e velhos desfilaram diante de nós, acompanhando a coerência subterrânea do ato simbólico, aléas bifurcaram-se e se tornaram a reencontrar no terreno privilegiado do ser. Todas elas reafirmando a atualidade do lembrete entre desiludido e esperançoso de Voltaire no fecho do *Cândido:* Urge cada vez mais cultivar o nosso jardim, parque abandonado, paraíso perdido, com a coragem e o ânimo da reflexão. Não por acaso os simbolistas de Belo Horizonte — nome que era um programa para não ser cumprido — no abrir deste século, imunes ao escárnio fácil, se intitularam orgulhosamente Jardineiros do Ideal. Por que não entrar com eles no próximo século e restaurar, não sei bem com qual tecnologia inédita, o estrondo livre e o insubstituível rolar das águas das Sete Quedas de Guaíra?

Sobre os Autores

Alexandre Eulalio, cidade Diamantina, M. G., 1932. Redator responsável da *Revista do Livro* (órgão do INL/MEC), 1957-1965. Leitor Brasileiro na Universidade Veneza, 1966-1971. Ensina no IEL/UNICAMP desde 1980. Publicou, em 1978, *A Aventura Brasileira de Blaise Cendrars,* São Paulo, Quiron, 1978.

Berta Waldman, paulista, ensina Literatura Brasileira e Teoria Literária na UNICAMP. Tem ensaios críticos e resenhas publicadas em jornais e revistas nacionais e estrangeiros. No prelo, uma leitura interpretativa da obra de Dalton Trevisan *Do Vampiro ao Cafajeste* (Hucitec/Secretaria da Cultura do Paraná).

Carlos Vogt, poeta, lingüista e ensaísta. Professor de semântica no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Diretor de estudos associado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Vários artigos publicados em revistas nacionais e internacionais. Dois livros sobre problemas de significação na linguagem: *O Intervalo Semântico,* Ática, São Paulo, 1977 e *Linguagem Programática e Ideologia,* Hucitec/Funcamp, São Paulo, 1980. Seus poemas — *Cantografia: O Itinerário do Carteiro Cartógrafo,* Hucitec-Massao Ohno-INL, São Paulo, 1982 — acabam de ser publicados.

Edward MacRae, São Paulo, 1946. Bachelor-of-Arts em Antropologia pela Universidade de Sussex, Inglaterra. Motor-of-Arts em Sociologia da América Latina pela Universidade de Essex. Conclui neste momento o doutorado em Antropologia na USP. Artigos sobre papéis sexuais em revistas científicas em curso de publicação.

Gilberto Velho, doutor em Ciências Humanas pela USP. Chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ. Presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Autor entre outros de *Utopia Urbana, Individualismo e Cultura* e organizador de *O Desafio da Cidade* e *Desvio e Divergência.*

Marcio D'Olne Campos, Petrópolis, RJ, 1943. Físico formado na PUCRJ e doutorado pela Universidade de Montpellier, França, 1972. Pesquisador do CNRS, França, 1971-1972. Professor do Instituto de Física Gleb Wathagint, UNICAMP, desde 1972. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Política Científica e Tecnológica (UNICAMP). Dedica-se ao estudo das relações entre o saber e a Tecnologia nas formas: institucional e popular.

Mariza Corrêa, trabalhou durante algum tempo como jornalista em Porto Alegre — onde nasceu — em Belo Horizonte e na cidade de São Paulo. Como jornalista colaborou, em 1975, com o jornal *Nós Mulheres* e a revista *Versus,* em sua primeira fase. Atualmente faz parte do conselho editorial do jornal *Mulherio* e dá aulas de Antropologia na UNICAMP desde 1976.

Peter Fry, antropólogo, formado na Inglaterra. 40 anos. Ensina na UNICAMP desde 1970. Membro fundador do jornal *Lampião.* Publicou em 1975 *Spirits of Protest* (*Religião e Política em Zimbabue*), Cambridge University Press, e *Para Inglês Ver* (no prelo, Zahar) — uma coleção de ensaios sobre seus interesses de pesquisa no Brasil: negro, religião e papéis sexuais.

DAG GRÁFICA E EDITORIAL LTDA.
Imprimiu
Rua Silvério Gonçalves, 287
Tel.: 266-3219 - S.P.

ANTROPOLOGIA



Pesquisa Participante
Carlos R. Brandão (org.)

Uma coletânea de escritos de várias pessoas que fazem, de algum tipo de prática política de compromisso popular, o seu modo de ser. Reúne textos de Rosiska de Miguel Darcy de Oliveira, Orlando Fals Borda, Paulo Freire e outros.

Colcha de Retalhos: Um Estudo Sobre a Família no Brasil
Vários autores

Em todos os artigos figura o objetivo de 'armar o pulo do gato'. Isto é, voltar-se primeiro para os pequenos detalhes, os gestos quase nunca nomeados, para restituí-los depois a um painel mais amplo das relações sociais e problematizar um pouco as visões comuns que temos delas.

Arqueologia da Violência: Ensaios de Antropologia Política
Pierre Clastres

O autor descarta a visão de que o *Estado* seria um destino da humanidade, um fim inexorável. Se as sociedades ditas primitivas desconhecem o Estado, isso não significa um *estágio primitivo* a ser superado... Afinal, a lógica que rege essas sociedades seria uma outra, totalmente diversa da nossa.

Terra Sem Mal: O Profetismo Tupi-Guarani
Hélène Clastres

A *Terra Sem Mal* é antes de tudo um lugar de abundância: o milho cresce sozinho e as flechas vão também sozinhas à caça. Uma terra livre, sem prescrições, sem proscrições. É a contra-ordem, a plenitude da liberdade. O trabalho e as leis são, portanto, o Mal criado pela sociedade. Este fascinante estudo tem um alcance muito além da singular visão religiosa tupi-guarani do Paraíso.

OUTRAS PALAVRAS

A NOVA DESORDEM AMOROSA
Pascal Bruckner/Alain Finielkraut

Analisando a propalada *revolução sexual,* os autores mostram que o antigo poder da repressão sexual foi substituído por um outro, não menos terrível: a obsessão do orgasmo, o poder do *falus*. O palco dos afetos, cujo cenário dominante é a imagem genital, passa por um crivo sério e rigoroso, que resulta num texto desmistificador e divertido.

UM ENSAIO SOBRE A REVOLUÇÃO SEXUAL
Daniel Guérin

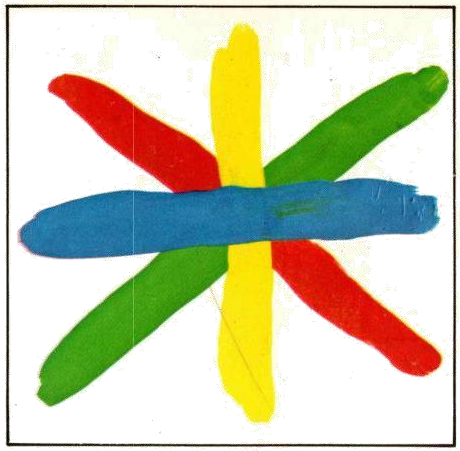
O erotismo, transgressor da ordem, seria uma das formas de salvaguardar a individualidade, de resistir à sociedade autoritária. Militante anarquista, o autor sustenta essa tese em ensaios que discutem aspectos das obras de Reich, Kinsey, Fourier, Proudhon, Gide e Shakespeare.

A CONTESTAÇÃO HOMOSSEXUAL
Guy Hocquenghem

Em que momento alguém mergulha no papel de homossexual público — um pouco no sentido em que se falava outrora de "escritor público" — assumindo uma determinação social que permite aos outros descarregarem sobre essa pessoa necessidades de encarnação, acusação e distanciamento?

CAOS: CRÔNICAS POLÍTICAS
Pier Paolo Pasolini

O *trauma* de 68 serve de pano de fundo a esses escritos de Pasolini, que espelham as mitologias e tomadas de consciência do grande intelectual italiano. É a procura de um papel novo e diverso na sociedade que subjaz às suas interrogações mais profundas.



CAMINHOS CRUZADOS

• O dizer e o fazer da linguagem ou façam o que eu digo, mas não digam o que eu faço — **Carlos Vogt**

• Saber mágico, saber empírico e outros saberes na Ilha dos Búzios — **Marcio D'Olne Campos**

• Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas — **Peter Fry**

• Antropologia & medicina legal — variações em torno de um mito — **Mariza Corrêa**

• Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei — **Peter Fry**

• Literatura e desvio: questões para a antropologia — **Gilberto Velho**

• A pose, a cópia, o cafajeste — **Berta Waldman** e **Carlos Vogt**

• Os respeitáveis [illegible] e as bichas loucas — **Edward MacRae**

[illegible]ro recado do morro — **Alexandre Eulalio**

1 1229948DH E
Caminhos Cruzados
Alexandre Eulalio
livro
1E540

brasiliense