

## A ideologia individualista

Seguindo Roberto DaMatta, (1987, 1999) a renúncia engendra uma forte individualização. No sistema social brasileiro o ato de individualizar-se pode ser o equivalente a renúncia, pois somente uma individualização plena pode levar o renunciante ao ato. Dessa forma, individualizar significa, antes de tudo, desvincular-se dos segmentos tradicionais, como a casa, a família, o eixo das relações pessoais como meios de ligação com a totalidade. O ponto central, obedecendo esta lógica, é que Antônio Vicente Mendes Maciel “individualizou-se” ao abandonar sua sociedade.

E, como asseverou Dumont (2000), como renunciador, “*bastou-se a si mesmo*”:

*“O renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo. O pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste (...) um indivíduo-fora-do-mundo. O renunciante pode viver como eremita solitário ou juntar-se a um grupo de colegas de renúncia, sob a autoridade de um mestre-renunciante, representando uma determinada disciplina de libertação” (Dumont, 2000, p.38).*

A palavra individualismo abrange várias idéias, doutrinas e atitudes cujo fator comum é a atribuição de centralidade ao “indivíduo” e significa a dissolução dos laços sociais, o abandono, pelos indivíduos, de suas obrigações e compromissos sociais. O individualismo seria uma ideologia central da civilização ocidental, mas que é projetada em outras sociedades e culturas como um dado universal da experiência humana.

*“A individualidade é a experiência fundamental de “estar-fora-do-mundo” e, portanto, livre de obrigações sociais imperativas e rotineiras, presente nos papéis que assumem os profetas, líder messiânicos, do xamã (...) do bandido social, dos santos, dos peregrinos, dos mártires e, em parte dos malandros” (DaMatta, 1999).*

Na perspectiva de DaMatta (1999), foi somente na civilização ocidental que a experiência do indivíduo isolado do grupo passou a ser uma instituição central e normativa. No Brasil, portanto, o indivíduo não é somente uma parte essencial do

mundo, mas é também um ser dotado de uma independência e de uma autonomia que não tem paralelo em nenhuma outra sociedade.

Talvez a maior influência sobre o uso da palavra individualismo tenha sido a de Aléxis de Tocqueville (1999) tomando o individualismo como uma categoria-chave para compreender os valores da sociedade americana. Para Tocqueville (1999), o individualismo trata-se de “uma nova expressão nascida a partir de uma nova idéia [...], um sentimento deliberado e pacífico que dispõe cada cidadão a se isolar de seus companheiros e a se apartar com sua família e amigos” abandonando a sociedade mais ampla”, primeiro minando “as virtudes da vida pública”, em seguida atacando e destruindo todas as outras, acabando por ser “absorvido por um puro egoísmo”. Em muitas definições psicológicas, o termo “individualismo” equivale a egoísmo, indicando uma total independência interna do indivíduo em relação às outras pessoas ou às instituições. (Tocqueville, 1999, p.97).

Como sugere Max Weber em “*A Ética Protestante e o espírito do Capitalismo*” (2001), “hoje, uma análise dos conceitos de individualidade e individualismo, rigorosa e histórica, seria altamente valiosa para a ciência”. A afirmação de Weber continua verdadeira. Trata-se, porém, de um caso em que é impossível o rigor desejado por ele. Pode-se, no entanto, observar um pouco mais de perto o processo histórico do qual emergiu o individualismo moderno. Com efeito, a questão que surge em um primeiro momento é se o “individualismo” é um fenômeno moderno – quer dizer, renascentista ou pós-renascentista – e característico do mundo ocidental. Ou seria ele um fenômeno mais abrangente, capaz de manifestar-se em diferentes épocas e lugares?

Na civilização antiga, o individualismo não era essencialmente um termo psicológico, era fundamentalmente e ainda o é, uma especificação social, quando as pessoas são conscientemente individualistas, vê-se diante de um sinal de que o conceito é familiar e arraigado em sua sociedade (Vernant, 2000, p. 97).

Quando chegou à Inglaterra na década de 30 (1830), a palavra “individualismo” era dislogística – tinha um sentido desagradável e hostil: punha o indivíduo em oposição implícita à solidariedade humana, vista de um ângulo estritamente coletivista ou grupal dos fenômenos sociais, econômicos ou religiosos. Esse sentido hostil do individualismo teria sido criado e adotado no período da Revolução Francesa. Para alguns pensadores as estruturas

individualistas foram estabelecidas na Europa Ocidental entre os séculos X e XII de nossa era. Mas, esse ponto de vista viu-se rejeitado por Louis Dumont (1992;2000) “Individualismo” e “Hierarquia” tornaram termos consagrados na antropologia a partir de um estudo comparativo que fez, entre a ideologia holista da Índia e o igualitarismo ocidental. A idéia chave de sua obra está na perspectiva comparativa e nela está a originalidade de seu enfoque de uma ideologia moderna.

A instituição da renúncia e as práticas ascéticas trazem para um primeiro plano a figura do “renunciante” indiano. O argumento exposto por Dumont (2000) estabelece uma correlação entre o problema das origens do individualismo e a figura do asceta indiano, o qual ele denominou de “indivíduo-fora-do-mundo”. Para ele, o renunciante, de um modo geral, não apenas “basta-se a si mesmo”, como também só se preocupa consigo mesmo. Nesse sentido, fez uma aproximação entre o pensamento do renunciante indiano e o do indivíduo moderno, porém marcando uma diferença fundamental: enquanto o indivíduo moderno se encontra inserido nas relações sociais, o asceta indiano estaria fora deste mundo de relações instituídas, mas não de forma absoluta. O mesmo autor descreve como a grande maioria das pessoas participa e aceita a densa malha de coerções que partem de uma família extensa, da casta e da religião, de modo a serem reconhecidas como renunciadores, os “indivíduos fora-do-mundo”. (Dumont, 2000, p.38).

Os argumentos de Dumont (2000) vão além, quando observa que tanto o indivíduo tipicamente ocidental como o renunciante indiano, seriam seres sociais a serem definidos pelo seu caráter “extramundano”. Ao comparar esses dois tipos, observa que existe no indivíduo ocidental, assim como no renunciante indiano a figura de um “eu” (*self*) social, e que este “eu” não se constitui na relação com os demais seres sociais, mas numa relação que é interior e está acima desta: ambos se definem por sua relação direta com a divindade, um grande “Outro” que constitui este “eu” antes mesmo de ele fazer realmente parte de alguma relação social.

*“O homem nascido do ensinamento de Cristo [...] é um indivíduo em “relação-com-Deus”, o que significa, para nosso uso, um indivíduo essencialmente fora-do-mundo [...]”. Ou seja, a constituição do indivíduo se dá na sua relação com Deus sendo, portanto, um indivíduo formado por um laço “extramundano” (Dumont, 2000, p.42).*

Max Weber (2001) mostrou como a ética protestante foi essencial para

colocar a religião em todos os lugares e transformar o “indivíduo-fora-do-mundo” em uma entidade deste mundo, dada que, com a Reforma Protestante, especialmente com Calvino, um *ethos* mais individualista se fez perceber na atitude do puritano. Weber (2001) observou que as idéias e os dogmas teológicos eram marcados por uma conduta de vida baseada no ascetismo. É dele a idéia que “o asceta que rejeita o mundo tem para com o “mundo” a relação íntima negativa de uma *luta* incessante e por isso, “é mais adequado falar de “rejeição do mundo” e não de “fuga do mundo”, a qual caracteriza mais o místico contemplativo” (Weber, 1999, p.366). Dessa forma, é próprio do ascetismo a “rejeição do mundo” como faz o puritano, que rejeita a vida mundana e dedica-se arduamente ao trabalho e a organização racional visando à salvação, enquanto que o renunciador vive igualmente uma vida ascética, porém o ponto distintivo é que o renunciador passa a não fazer mais parte da sociedade e de sua organização.

*“Nas sociedades que fizeram sua “reforma protestante”, os mediadores entre o universo social e o individual foram destruídos (cf. Weber, 1982). No mundo protestante, desenvolveu-se uma ética do trabalho e do corpo, propondo-se uma união igualitária entre corpo e alma. Já nos sistemas católicos, como o brasileiro, a alma continua superior ao corpo e a pessoa é mais importante que o indivíduo” (DaMatta, 1987, p.230).*

Para ilustrar o processo de individualização recorre-se aos estudos da existência de uma distinção entre as categorias *indivíduo* e *pessoa* (Dumont, 2000). A *pessoa*, própria das sociedades chamadas holistas é concebida como aquele ser preso à totalidade social e não está necessariamente vinculado a ela. Nesse tipo de sociedade, a totalidade do social é mais importante do que as partes, ou seja, dos *indivíduos*. Por outro lado, o *indivíduo* é concebido como um ser autônomo, independente e individualizado, próprio das sociedades ocidentais modernas, onde há a valorização do indivíduo em detrimento do coletivo. Nas sociedades onde impera a ideologia holista, os sujeitos são complementares aos outros e relacionam-se entre si de forma hierárquica. Desta forma, a tese dumontiana relativiza o indivíduo enquanto categoria, criando um *continuum*, cujos extremos são as sociedades holísticas e as sociedades ocidentais modernas. Nas primeiras imperam a categoria *pessoa* enquanto nas últimas o *indivíduo* é o valor central.

Dentro deste contexto, DaMatta (1987), ao analisar especificamente a

sociedade brasileira, conclui que as noções *indivíduo/pessoa* são básicas e que elas operam de modo simultâneo. Embora fazendo parte das sociedades ocidentais modernas, a sociedade brasileira é uma sociedade híbrida onde todos transitam entre *indivíduo* e *pessoa* lançando mão de cada um desses papéis dependendo da situação. Uma sociedade, como remarca Roberto DaMatta “tem dois ideais: o da igualdade e o da hierarquia” (DaMatta, 1987, p. 334). Assim, vive-se uma contradição entre esses dois ideais, ou seja, na história brasileira percebe-se que o *indivíduo* é uma noção moderna, erigida sobre um esqueleto hierarquizante.

As categorias de *indivíduo* e *pessoa* articular-se-iam de forma peculiar em cada sociedade. Portanto, no Brasil, o indivíduo não seria uma categoria universal e englobadora como acontece nos Estados Unidos, por exemplo. Também, no Brasil, o *indivíduo* seria o homem das “massas” que não participa de nenhum sistema de relações pessoais, definindo-se pela oposição a um o seu contrário: a *pessoa* – um ser relacional e, no *indivíduo* encontrar-se-ia uma contigüidade estrutural com o mundo das leis impessoais. Roberto DaMatta sustenta que no Brasil a idéia de *indivíduo* é quase sempre tomada num sentido negativo. De fato, ser um “*indivíduo*” significa estar à margem, e esta circunstância é vista como condição de estranheza, liminaridade, alienação ou criminalidade. Ser um *indivíduo*, portanto, é ser literalmente “indivisível” ou intocado pelas numerosas instituições e relações que definem um ser humano pleno no Brasil.

Por outro lado, a *pessoa* é reconhecida por suas relações: “o mundo das relações em nossa sociedade entrecorta ou atravessa por cima das solidariedades naturais de segmentos e classes sociais de forma instrumentalizada, sem, paradoxalmente, estar exclusivamente ligada a uma posição econômica ou convicção ideológica” (DaMatta, 1987, p.235). E, conclui:

*“Postos lado a lado, os conceitos de indivíduo e pessoa permitem entender numa série de processos sociais básicos, podendo lançar luz, sobretudo sobre as individualizações, que em universos “holísticos”, constituem movimentos e passagens que chamamos de “liminaridade”. Descobrimos, então, que a liminaridade pode ser equacionada à individualização, do mesmo modo que, em universos individualistas, pode ser equivalente a uma alta pessoalização”.* (DaMatta, 1987, p.248)

Obedecendo essa lógica, objetiva-se aproximar a trajetória de vida de Antonio Vicente Mendes Maciel, o “Antonio Conselheiro” com o personagem

tipificado por Augusto Matraga, (Rosa, 1978), estes que rejeitam o espaço social com suas alternativas predeterminadas para criar seu próprio universo. Também, dentro da dialética reflexiva de Roberto DaMatta (1987) mostrar a passagem desses personagens da categoria sociológica *pessoa* para a de *indivíduo*. A idéia de reuni-los surge da constatação de que os dois, como *indivíduos* culminam com a renúncia. “a renúncia enquanto um modo total de rejeição contra uma ordem estabelecida” (DaMatta, 1987, p.316).

Para este objetivo, se fará uso da “antropologia da leitura”<sup>1</sup> que fez Roberto DaMatta em seu livro “*Carnavais, malandros e heróis*” (1987) do conto de João Guimarães Rosa (1978), “*A hora e a Vez de Augusto Matraga*”. Por ser um campo onde operam diferentes manifestações, inicialmente um ponto deve ser observado: Roberto DaMatta (1987) trata a obra de Guimarães Rosa (1978) como uma etnografia diferente da abordagem presente no livro de Euclides da Cunha, “*Os Sertões*” (1984):

“(…) uma etnografia é igualmente um discurso que se sabe relativizado; e, sendo assim, é um discurso relativizador. E, no entanto sabemos que existem discursos absolutos, correspondendo a leituras absolutas da realidade social. Essas são formas opostas a uma etnografia, porque proibem a mudança de foco, limitam e impedem a descoberta de novos instrumentos de descrição e análise”. (DaMatta, 1987, p.307)

Ao trabalhar o conto de Rosa (1978) o foco de DaMatta recai, sobretudo, no processo de transformação por que passa o ator principal do conto e na sua seqüência de nomes: Augusto Esteves, Nhô Augusto, e Augusto Matraga. – três posições à um só tempo e distintas: Augusto Esteves, o homem neutro; Nhô Augusto, o homem de dominação e Matraga, o *indivíduo* – o renunciador, “espécie redentora e sintética dos outros dois” (DaMatta, 1987, p.318).

Mas é preciso tomar cada um desses nomes mais detalhadamente para a aplicabilidade aos objetivos propostos: o personagem central do conto de Rosa (1978) vivencia várias fases durante sua trajetória de vida, fases essas já vividas na idade adulta, pois a novela apresenta Nhô Augusto, “*nhô*, uma “forma de prestação de senhorio” e Augusto, “*Augusto*, nome imperial [...] fonte de todo o poder e domínio”, já casado e com uma filha e com um *status* herdado da família.

<sup>1</sup> Numa *antropologia da leitura*, “estamos em busca do *outro lado* do texto, e isso está ligado a uma tomada de posição diante da obra com o propósito essencial de desmistificá-la, desaliné-la ou desenraizá-la das suas posições centrais dentro de uma determinada cultura ou sociedade”.(DaMatta, 1987, p.309)

Nhô Augusto “era dono de gado e de gente” (comprou uma mulher em um leilão de santos), porém, um revés na sua vida, “*descendo ladeira abaixo*”, perdeu todos os seus bens assim como perdeu a mulher que fugiu com outro homem levando junto a filha. Sozinho, mas ainda senhor da intemperança, Nhô Augusto vai atrás do seu desafeto, o Major Consilva para realizar sua vingança. Mas, é ferido, e depois marcado a ferro e teve de cair literalmente no fundo do poço (ou de um barranco) para depois se levantar. Morto estava para o mundo no qual desfrutava de identidade e posição bem marcadas socialmente.

O nome Augusto Esteves seria um nome neutro; uma designação a-histórica que serve apenas para marcar sua posição “como *indivíduo* num registro jurídico”, mas, também, um nome alternativo para Nhô Augusto, nome socialmente insignificante e vazio. Nhô Augusto aponta para o outro lado, um papel social, e no caso, uma *pessoa*. Enquanto *pessoa* fixa uma “posição de alto prestígio” dada que é um homem abastado, Prepotente e poderoso, portanto, inserido por cima na estrutura social que pertencia. Dessa forma, Nhô Augusto marca a condição do “abrangeedor hierárquico”, ou seja, a *pessoa* que tem direitos e faz as suas próprias leis. (DaMatta, 1987, p.316).

Augusto Matraga apresenta um outro papel social: um *indivíduo*. Ele representa o outro lado de Nhô Augusto, “seu simétrico inverso”. Enquanto *indivíduo* aponta para um mundo à parte, “o espaço motivador por um “outro mundo” – o mundo da renúncia” (DaMatta, 1987, p.315). Deste modo, ao renunciar às suas vinganças, ou seja, ao *ethos* sertanejo presente na sua sociedade original, torna-se um “indivíduo-fora-do-mundo” (Dumont, 2000, p.38).

É importante que se coloque o percurso desenvolvido na transformação de Nhô Augusto, “o prepotente”, “o poderoso”, para o papel de Matraga: Nhô Augusto passa de manipulador dos recursos da ordem à instrumento da paixão, em uma alusão a troca de consoante em seu nome “Matraga” o que lhe confere, neste sentido, uma transformação em *matraca*<sup>2</sup>. A *matraca* configura-se num instrumento divino, “ordenador e anunciador da paixão prototípica de Cristo nos dias de sua morte e como personagem magno de todas as renúncias”. (DaMatta, 1987, p.317). Observa-se nessa passagem que, no desejo de salvação, sua morte

<sup>2</sup> No interior do Brasil, a *matraca* sempre anuncia a passagem dos penitentes, “a fim de que os notívagos voltem para suas casas e os retardatários fechem as janelas, para não serem vítimas de sanções sobrenaturais – doenças ou morte” (Queiroz, 1973:83. In: DaMatta, 1987, p. 316).

assemelha-se à morte expiatória de Cristo e, desse modo, Matraga passa a caminhar pela estrada do Bem em oposição à Nhô Augusto, o “alteado”, o “prepotente” inscrito no caminho do Mal.

O conto de Rosa (1978) mostra também o caminho pelo qual percorre o personagem: ele parte e peregrina pelos sertões, troca de nome e subordina-se ao casal de pretos que residia num casebre e que lhe dá abrigo. Ao chegar ele encontra Joãozinho Bem-Bem que o chama para uma nova vingança pela morte de um jagunço do bando do sempre “irmão” Joãozinho: “É a regra... Senão até quem mais que havia de querer obedecer a um homem que não vinga gente de traição?... É a regra. Mas ele renuncia à vingança:

*“Através da vingança é que o indivíduo resgata o passado pela dramática batalha que se faz em um ajuste de contas. Inibindo sua vingança, Matraga rompe com os elos de reciprocidade e desfaz definitivamente o mecanismo que o prendia à sociedade, ele se torna indivíduo, precisamente porque deixa de retornar, finalmente recusando assumir pela vingança sua posição complementar numa hierarquia”. (DaMatta, 1987, p.326)*

Matraga foi injustiçado e humilhado, mas em vez de retornar à ordem e ali tirar sua vingança, prefere esperar *sua hora e sua vez* na esperança de, como renunciador, virar um santo. Ao longo da sua trajetória, Augusto Matraga, passa do Mal ao Bem, da perdição à salvação. O agente desta passagem é o jagunço Joãozinho Bem-Bem e é ele que permite a morte gloriosa e salvadora de Matraga. Esta dualidade entre o Bem e o Mal parece marcar esse mundo de jagunços e fazendeiros, no qual há a possibilidade de conversão quando chega “a hora e a vez” de ser Matraga. Estava determinado à ir para o céu: “Eu vou pr’á o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar... P’rá o céu eu vou, nem que seja a porrete”. Morre, mas não é um morto qualquer: Morre Santo. Porque “Matraga” não é Matraga, não é nada”. Matraga não é mais nada na estrutura e na ordem social. Assim, o *indivíduo* Matraga só se consolida com a sua própria morte. (DaMatta, 1987, p.316).

*“O nome Matraga revela a marginalidade de quem vagou como um indivíduo no meio dos pobres, da natureza e dos bandidos, recusando-se – como faz um verdadeiro renunciador (cf. Dumont, 1970: capítulo 3) - a retornar ao mundo de onde partiu e no qual tem direitos concedidos pelos indivíduos, um mundo não complementar, mas paralelo, quando a posição é definida pelo desempenho: “pelo que se faz e não pelo que se herda” (DaMatta, 1987, p.318).*

Pode-se já enxergar, buscando na biografia de Antonio Conselheiro, aproximações entre esses dois personagens. Da mesma forma como Nhô Augusto, Antônio Vicente Mendes Maciel busca na troca de nome, a invisibilidade. Com um novo nome, eles iniciam seu novo caminho e para a travessia desse caminho um outro elemento se evidencia: a marca, em Augusto Esteves (foi marcado a ferro) e, no caso de Antonio Conselheiro, o estigma inscrito na “Lenda Arrepiadora” (Cunha, 1984, p.111). Essa semelhança, juntamente com a troca de nome, aponta para a busca do anonimato<sup>3</sup> que revela a igualdade e o individualismo e, conseqüentemente, a renúncia.

Outra semelhança que se pôde constatar é que os dois personagens são marcados por perdas: Antônio Vicente Mendes Maciel, assim como Nhô Augusto “perdem” a família como também perdem seus bens materiais. Suas vidas se identificam na semelhança de ser que há na passagem do mundo material para o mundo humilde, assim como também deixaram para trás seu orgulho e seu egoísmo: Nhô Augusto, “*descendo ladeira abaixo*” (Rosa, 1978) e Antonio Conselheiro na “*queda formidável*” (Cunha, 1984, p.111).

A partir do revés trágico em sua vida, Antônio Vicente Mendes Maciel tornar-se um potencial “indivíduo-fora-do-mundo”; procura “paragens desconhecidas onde não lhe saiba o nome: o abrigo da absoluta obscuridade”, e ressurgue como Antonio Conselheiro após “dez anos de penitência” (Cunha, 1984, p.112). Da mesma forma, Nhô Augusto vai deixando lenta e progressivamente seu passado para trás, abandonado o processo de vingança “como se o herói fosse descobrindo quando vai se transformando em Matraga que está livre e não preso a uma contraprestação de honra devida à sua comunidade original” (DaMatta, 1987, p.318). Uma outra identificação entre os dois personagens é que ambos ocuparam dois espaços radicalmente opostos e ao mesmo tempo, no curto percurso de suas biografias. Augusto Matraga, assim como Antonio Conselheiro são personagens cuja realidade é a do sertão brasileiro, que ao desistir da vingança acabam por se vingar da própria moral vingativa. Matraga morre indivíduo “fora-do-mundo”, um renunciante, não voltando mais à sociedade na qual estava inserido, mas em um “universo inventado” – num plano cósmico (DaMatta,1987, p.323). Antônio

---

<sup>3</sup> “A troca de nomes sempre corresponde à mudança da apelação inexpressiva (porque não tem história nem marca) pelo nome forte e expressivo” (DaMatta, 1987, p. 320)

Vicente Mendes Maciel buscou um caminho alternativo, uma nova *missão*.

Nessa perspectiva, Antônio Vicente Mendes Maciel foi, no sistema social brasileiro até a “Lenda Arrepiadora” (Cunha, 1984, p.111) uma *pessoa*, já como Antonio Conselheiro apresentou um outro papel social: um *indivíduo*. Enquanto *pessoa* ele é “a um só tempo inferior e complementar”, já como *indivíduo* aponta para um mundo à parte, onde a posição é definida “pelo que se faz e não pelo que se herda”. (DaMatta, 1987, p. 318). Desse modo, transforma-se em um “indivíduo-fora-do-mundo” e só se consolida enquanto tal com a renúncia à uma estrutura hierárquica, estrutura essa nas quais são estabelecidas relações necessárias de subordinação e complementaridade entre as duas partes e, renunciando a tudo funda uma “nova sociedade” como uma “disciplina de libertação” (Dumont, 2000). Com efeito, é importante colocar aqui a tese damattiana, para quem “o ciclo social dos renunciadores fica em aberto e fecha-se apenas no plano místico quando “este mundo” e “esta vida” se ligam finalmente ao outro mundo e a outra vida, pelo duro caminho da renúncia, como se o gesto final da reciprocidade que a vingança fatalmente engendra fosse orientado para um outro plano”. (DaMatta, 1987, p.326).