

2. O contexto moderno e a sociedade brasileira

2.1 O surgimento do indivíduo como valor social

Seria interessante começar a discussão levantando algumas questões que são centrais para pensarmos a Modernidade e, portanto, importante de serem destacadas sempre que estudamos um grupo contemporâneo como o que é foco dessa dissertação. Nesse intuito, o livro *O individualismo* de Louis Dumont (1985) será aqui abordado. Nessa obra o autor tem como objetivo principal entender aquela que seria uma das características centrais da ideologia moderna: o individualismo. Dumont (1985) compreende ideologia como o sistema de idéias e valores que tem curso num dado meio social. Assim, a Modernidade se caracterizaria pelo advento do individualismo e, portanto, os grupos inseridos nesse meio social seriam influenciados por esse valor.

Para explicar o que seria essa particularidade da cultura moderna contemporânea, o autor traça uma distinção entre o indivíduo empírico - aquele que pensa, fala e quer, ou seja, o corpo fisicamente separado em todas as sociedades - em oposição ao indivíduo moral, um ser idealmente separado, que se concebe independente da sociedade, um ser “não-social”. Com essa distinção o autor busca demonstrar que, apesar de toda sociedade ser dividida em corpos, não são todas elas que reconhecem a importância dessa separação, que pregam a separação como um valor. Enquanto outras sociedades priorizam uma visão conjunta desses corpos fisicamente separados, seria característica exclusiva da Modernidade uma ideologia que defendesse a constituição do ser individual independentemente do todo social. Em um tipo de sociedade, o valor está no conjunto social, na sociedade como um todo e, portanto, o indivíduo só possui valor enquanto faz parte dela. Essas sociedades seriam denominadas holistas. Por outro lado, quando o indivíduo é um valor independente do todo e quando esse valor é central de determinada ideologia, fala-se de individualismo.

Tendo em vista que a sociedade ocidental historicamente anterior à Modernidade seria holista, Dumont (1985) indaga como teria se desenvolvido nesse contexto um valor aparentemente oposto: o individualismo. Assim, nessa obra, o

autor buscará demonstrar que a ruptura não é tão brusca como inicialmente somos levados a crer. Sua tese caminha no sentido de mostrar como desde o Cristianismo, religião predominante no Ocidente durante a Idade Média – período pré-moderno, o gérmen do individualismo já estava semeado. O que haveria ocorrido, seria apenas a sua gradual “libertação” em relação aos valores mundanos holistas.

Para esclarecer esse movimento, primeiramente o autor investiga os valores Cristãos. Assim, defende que no Cristianismo, o homem é indivíduo na relação com Deus. É em função dessa ligação sagrada que o homem possui um valor eterno. Trata-se de um valor individual já que essa relação transcende ao resto da sociedade, ainda que esta também proceda de Deus. Ou seja, o valor do indivíduo perante Deus independe ao resto da sociedade. Poderíamos nos perguntar então, como é possível a existência dessa individualidade se no Cristianismo sempre observamos a importância dada ao ensinamento de amor ao próximo e de solidariedade. Ocorre que, segundo Dumont (1985), é exatamente em função do individualismo que esse amor ao próximo se desenvolve. Enquanto todos os homens possuem filiação com Deus, também são irmãos. E é dessa forma que se unem numa fraternidade com outros indivíduos. Enquanto a religião individualiza, também une.

No entanto, pelo valor infinito de cada indivíduo ser independente das instituições sociais, essa crença culmina numa desvalorização do mundo profano pelos cristãos. Diante disso, para se explicar intelectualmente aos fiéis como deveria ser a interação com esse mundo desvalorizado, com a rotina profana, a Igreja admite a Lei da Natureza. Esta, “emprestada” dos estóicos, busca relativizar o mundo. Ou seja, construir seu valor à medida que esse – o mundo – também é uma produção de Deus e, como tal, deve ser respeitado. Assim, já no Cristianismo observamos a valorização do homem não ocorrer em função da sua participação na sociedade, e sim, independente dessa sociedade. E esta, só tem valor à medida que também é uma criação divina.

Dumont (1985) defende como a busca de individualidade pode resultar num indivíduo que se opõe a sociedade e às questões temporais. Para exemplificar isso, o autor remete ao caso dos eremitas indianos. Estes, na busca por entrar em contato com o seu ser individual e suas próprias vontades, se distanciavam do mundo social.

Apenas abandonando as obrigações sociais, alcançariam a libertação dos entraves da vida e poderiam entrar em contato com a sua intimidade. Só por renunciar a expectativa dos outros perante si mesmo que o eremita entra em contato com aquilo que é verdadeiro para ele. O autor demonstra como esse movimento de negação do mundo foi institucionalizado pela cultura indiana e coexistia com o holismo característico daquela sociedade.

A comparação com a Índia sugere uma hipótese. Há mais de dois mil anos, a sociedade indiana caracteriza-se por dois traços complementares: a sociedade impõe a cada um uma interdependência estreita, a qual substitui as relações constrangedoras para o indivíduo, tal como o conhecemos; mas, por outro lado, a instituição da renúncia ao mundo permite a plena independência de quem quer que escolha esse caminho (...) Além disso, vê-se claramente nos textos antigos a origem da instituição, que é facilmente compreensível: o homem que busca a verdade última abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios. (DUMONT, 1985, p.37)

O autor destacará uma semelhança entre esse tipo de individualismo – o do renunciante indiano – e aquele que observamos no cristianismo: ambos são um tipo de “indivíduo–fora–do–mundo”, já que tanto o renunciante quanto o cristão não buscam encontrar a sua individualidade em meio às obrigações sociais, rotineiras e terrenas. Em ambos os casos a individualidade é encontrada numa dimensão sagrada que transcende a vida rotineira. Nesse contexto, os valores são mantidos fora do alcance dos eventos e da dinâmica social. Ocorre que, enquanto o renunciante indiano simplesmente nega esse mundo, ao cristão cabe aceitá-lo, pois o mundo também é produto de Deus e os outros indivíduos, seus irmãos. Assim, no Cristianismo há uma diferença: o individualismo não acarreta a desvalorização do mundo, pelo contrário, é ele quem estabelecerá o valor do mesmo.

O que nenhuma religião indiana atinge plenamente e é dado desde o começo no cristianismo, é a fraternidade do amor em Cristo e por Cristo, e a igualdade de todos que daí resulta, uma igualdade que, insiste Troeltsch em sublinhar, “existem puramente na presença de Deus”. Em termos sociológicos, a emancipação do indivíduo por uma transcendência pessoal, e a união de indivíduos-fora-do-mundo numa comunidade que caminha na terra mas tem seu coração no céu, eis talvez, uma fórmula passável, do cristianismo. (DUMONT, 1985, p.44)

No Cristianismo, a vida mundana e social é subordinada aos valores e a individualidade transcendentais. É porque todos são indivíduos perante Deus que são iguais e formam uma comunidade de irmãos, que por também ser produto de Deus deve ser respeitada. Assim, é o próprio individualismo que irá legitimar o respeito à sociedade e, conseqüentemente, aos valores holistas. “O individualismo extramundano engloba reconhecimento e obediência quanto às potências deste mundo” (1985, p. 44). O que podemos enxergar no Cristianismo é uma hierarquia¹ na qual o individualismo engloba² o holismo da sociedade, mas não o nega. A vida mundana seria ao mesmo tempo obstáculo e condição para a salvação. E à Igreja cabia a mediação entre as questões profanas e os valores transcendentais. A Igreja direcionava a sociedade de acordo com as palavras divinas transmitidas pelos sacerdotes. Afirmava o indivíduo, mas ao mesmo tempo lhe impunha o holismo.

No entanto, essa hierarquia irá aos poucos se romper e o individualismo restrito apenas ao além se pronunciará sobre este mundo. O autor infelizmente não estuda todo o processo, mas mostra seu início. Primeiramente, o Estado se tornou cristão com a conversão do imperador Constantino, no início do século IV. Ao mesmo tempo em que isso representava para a Igreja não precisar mais fugir de perseguições, também a obrigava a se deparar com o dilema de responder o que seria um Estado Cristão. Não mais poderia depreciar o Estado como fizera até então. As questões mundanas e transcendentais estavam agora colocadas frente a frente. A discussão sobre a divisão dos poderes será recorrente entre imperadores e sacerdotes até que uma mudança ocorre: o rompimento dos papas de seu vínculo com Bizâncio e, conseqüentemente, sua tomada de posse do poder temporal supremo no Ocidente. A partir disso a Igreja Cristã se torna um representante de Deus no mundo, rompendo assim seu caráter extramundano. Ou seja, essa instituição que tinha como função a mediação com os valores transcendentais, agora também se responsabilizará pela organização dos assuntos de caráter temporal e rotineiro. Temporal e transcendente, que antes divergiam em natureza, agora são colocados num mesmo nível, num mesmo plano e, portanto, se diferenciam apenas em grau.

¹ Para melhor compreender o conceito de hierarquia e sua importância para sociedades holistas e relacionais, ler Dumont (1985).

² Para melhor entender o conceito de englobamento, ler Dumont (1985).

Dumont (1985) também destaca o momento terminal desse processo, marcado por Calvino. Com ele, segundo o autor, a Igreja abandona de vez a intermediação entre o temporal e o espiritual e se torna apenas uma comunidade de indivíduos escolhidos. Desde a Reforma, Lutero já havia suplantado a salvação dos homens pelas boas obras nesse mundo por uma salvação pela fé, como forma de evitar o ritualismo e o poder da Igreja. Isto já dava maior autonomia ao indivíduo. Mas Calvino vai mais longe e argumenta a impotência do homem perante Deus e a doutrina da predestinação. Isso poderia soar, segundo o autor, na contramão do individualismo. No entanto, para garantir o título de eleito, ao calvinista cabe a ação sobre esse mundo, a execução de sua vontade. Se o mundo é criação de Deus, o trabalho no mundo é visto como ampliação da glória divina e, portanto, prova de salvação. É dessa forma que o Calvinista escolhido é um indivíduo com ação no mundo.

Até então, com efeito, o indivíduo era obrigado a reconhecer no mundo um fator antagônico, um outro irreduzível que ele não podia suprimir mas tão-somente subordinar, englobar. Essa limitação, desaparece com Calvino e vemo-la substituída de certo modo, pela sujeição muito especial à vontade divina. Se é essa realmente a gênese do que Troeltsch e Weber chamaram de “ascetismo-no-mundo”, seria preferível inverter os termos e falar de uma intramundandade ascética, ou condicionada. (DUMONT, 1985, p.66)

O comprometimento do fiel com o extramundano se torna presente na sua ação no mundo. É em sua rotina que ele deve exercer a sua crença. E cabe a cada indivíduo essa ação. Assim, no Calvinismo, a Igreja deveria ser composta por aqueles que buscavam comprovar sua salvação, indivíduos-no-mundo. Ou seja, deixa de ser uma instituição holista (que limita o indivíduo) e passa a ser apenas uma instituição mediada por sua vontade: “Através da predestinação, o indivíduo suplanta a Igreja” (1985, p.69). O indivíduo-no-mundo de Calvino apropria-se da Igreja e, conseqüentemente, do campo que ela unificou.

Em seguida, esse processo que legitimou os interesses individuais no mundo culminará no desenvolvimento do Estado moderno. Segundo Dumont (1985), a tomada de poder político pelos papas e os desenvolvimentos subseqüentes, por colocarem valores transcendentais e mundanos num mesmo plano, haviam

colaborado para o desenvolvimento dessa instituição. O Estado moderno seria uma igreja transformada, já que não é composto de diferentes ordens ou funções, mas de indivíduos. Nela, todos estão diretamente ligados ao poder maior, sem intermediações, assim como na relação cristã com Deus.

A fim de se manter ao nível das instituições, o movimento tem, como os movimentos semelhantes que o procederam, dois efeitos opostos: se a Igreja se torna mais mundana, inversamente o domínio político passa agora a participar mais diretamente dos valores absolutos, universalistas. Por assim dizer, ele é consagrado de um modo inteiramente novo. E podemos assim aperceber-nos de uma virtualidade que será realizada mais tarde, a saber, que uma unidade política particular possa, por sua vez, emergir como portadora de valores absolutos. E tal é o Estado Moderno, porquanto ele não está em continuidade com outras formas políticas (...) (DUMONT, 1985, p.60)

É dessa forma que o poder político se apropria dos valores universais que até então pertenciam às religiões. Se pensarmos que o objetivo do Estado Moderno não resulta das possibilidades de ação que a vida mundana nos aponta, mas na tentativa de atingir na prática um mundo igualitário idealmente formulado, sua dimensão extramundana fica mais clara. O que a instituição pretende não é reagir às questões que a rotina apresenta, mas concretizar uma forma superior de existência imaginada. Também fica patente o “artificialismo” moderno: “a aplicação sistemática às coisas deste mundo de um valor extrínseco, imposto” (1985, p.67). Ou seja, toda a dinâmica e crença que observamos no cristianismo podemos agora aproximar da prática política e dos valores do Estado Moderno.

É interessante notar que apesar de essa instituição vislumbrar atender a todos os seus cidadãos, seus valores definidores são aqueles de interesse individualista. O Estado busca conceder direitos igualitários e universais. Isto, no entanto, se opõe ao holismo que prega o valor da sociedade anteriormente às vontades individuais. O holismo impõe a hierarquia como forma de estruturação de seus valores e nega igualdade ou universalidade dos indivíduos. Vemos assim que a instituição central da sociedade moderna não prega a própria sociedade como valor primeiro e sim seus indivíduos. A esse assunto, Dumont (1985) dedicará o segundo capítulo de seu livro, onde pretende entender a emancipação da categoria política e o surgimento do Estado. Neste trabalho, me permitirei não aprofundar essa discussão.

Das idéias de Dumont (1985) podemos compreender como se desenvolve o moderno indivíduo-no-mundo, o indivíduo como valor social. Um ser que possui liberdade sobre suas próprias ações e sobre as interpretações em relação às mesmas. Observamos que esse valor central da Modernidade já estava presente em concepções religiosas anteriores ao período. Ou seja, a verdadeira transformação seria a emancipação dessa individualidade de um plano extramundano na direção de uma maior influência sobre os eventos profanos. Essa aproximação entre o universo transcendental do indivíduo e o mundano do holismo teria ocorrido através de diversos eventos históricos, mas teria culminado no Calvinismo. A partir daí, os valores individualistas imperariam, dando origem a uma nova instituição: o Estado moderno.

No entanto, o autor adverte para um perigo: ainda que para essa ideologia a hierarquia e o grupo sejam menos importantes, a vida social é um imperativo para a sobrevivência humana. Além disso, a própria hierarquia é necessária para o sistema de valores sociais. O que a cultura moderna faz é omitir a importância desses elementos, algo que os cientistas sociais deveriam reconhecer e colocar em evidência. Sendo assim, ainda que o indivíduo tenha muita importância na Modernidade, ele só o tem por ser um valor socialmente construído e porque o individualismo engloba hierarquicamente o holismo.

Para melhor tangibilizar esse movimento da sociedade Ocidental em direção a uma rotina mais individualizada, talvez seja interessante discutirmos algumas questões e passagens históricas. O objetivo da próxima sessão será apresentar como pouco a pouco o homem buscou desprender-se das amarras sociais.

2.2 Hábitos de uma vida tradicional e privada

Para que seja possível ao leitor desse trabalho melhor compreender o que significa o surgimento do indivíduo como valor social, talvez seja interessante abordar alguns aspectos históricos da mudança. Estes poderiam elucidar o que significa para o homem se tornar mais individualizado nas práticas cotidianas da sociedade. Assim, essa parte do trabalho terá como função expor alguns dos costumes de uma sociedade tradicional e o gradual surgimento da subjetividade. Para essa

exposição escolhi trabalhar com o segundo volume da coletânea *História da Vida Privada*, organizada por Phillipe Áries e George Duby (2009). Nesse trabalho os organizadores reuniram alguns historiadores que se esforçaram por reconstituir um conhecimento sobre uma época que deixou poucos vestígios. Esse volume trata do período que se passa entre a Europa Feudal e a Renascença e, portanto, não se refere à época de apogeu do individualismo. No entanto, uma clara compreensão da dinâmica que priorizava as relações sociais pode enriquecer a nossa compreensão sobre o oposto, uma sociedade individualista. Os autores têm o cuidado de diferenciar espacialmente, por países ou regiões, os documentos e questões que estão sendo analisados. Como o intuito deste trabalho é mais geral, me permitirei dar menos atenção às diferenças específicas de cada região européia e me concentrar nas semelhanças.

Já na abertura do livro, Duby (2009) deixa claro seu objetivo: construir uma problemática em que as noções de público e privado são aplicadas à Idade Média Européia. O público se refere ao povo e suas instituições, por exemplo, o Estado. Também busca nomear aquilo que está aberto a todos, não constituindo objeto de apropriação particular. A dimensão privada está relacionada à idéia de família, de casa, de interior. Ou seja, um ambiente particular de alguns, cercado e exclusivo. No entanto, nessa obra os autores buscaram defender como, durante o período em questão, a dimensão pública do poder se privatizou. Isso teria ocorrido inicialmente a partir da cristianização da realeza. Através da visão cristã, o rei era representante de Deus e haveria se tornado uma espécie de pai de todos. Por se equivar a Deus no topo da pirâmide de poder, deveria se comportar como o pai da casa terrena, assim como o próprio Deus. Um exemplo dessa aproximação entre os universos seria o palácio real, que conciliava as funções de sede do governo e moradia do rei. É dessa forma que uma instituição pública ganha ares de privada, já que quando o Rei se posiciona como pai, aproximará as relações de poder das do parentesco.

Nesse sentido, o Feudalismo seria a difração desse modelo proposto pela casa real. Em cada feudo, o senhor feudal seria pai de todos e governaria o espaço de acordo com as regras da boa convivência. Essa responsabilidade de cada senhor sobre

suas terras haveria desmembrado o poder central. Com a ruralização, o centro do poder público, a cidade, é dissolvido.

Quanto à disposição dos poderes que regiam essa sociedade complexa e em grande parte móvel, a identidade com as estruturas monásticas é, de início, uma vez mais, notável: um pai, só um, como no céu, que no entanto jamais devia agir sem conselho; um conselho masculino, hierarquizado, os jovens sob o jugo dos mais velhos; um pai cujo poder se devia a que, ocupando o próprio lugar de Deus, toda a vida na morada parecia emanar de sua pessoa. A diferença, considerável na verdade, era que, nessa casa, não se vivia em tão estreita proximidade dos anjos, em tão larga distância do carnal, a ponto de a sociedade doméstica ser assexuada, devendo seu chefe, responsável por uma linhagem, prolongar por uma nova geração sua existência e disseminar mulheres entre as casas vizinhas a fim de com elas congregar-se, portanto procriar. Sua função genital, primordial, obrigava-o a possuir uma mulher em seu leito. Um casal estava estabelecido no centro da rede dos poderes. (DUBY, 2009, p.77 e 78)

É nesse contexto de “pai de todos” que cabia ao senhor feudal fornecer à família tudo aquilo que ela precisava para viver: comida, vestimentas, educação, saúde, etc. Em troca, essa lhe entregava sua lealdade. Como todo o poder era estabelecido através dos laços afetivos, cada senhor caminhava sempre no sentido de buscar construir uma rede de relacionamentos maior para si: mais filhos, mais afilhados, mais compadres, mais genros, etc. Era isso o que garantiria o seu poder na sociedade e sua força perante os infortúnios da vida. As festas por ele proporcionadas visavam a demonstrar seu poder, satisfazer e seduzir mais aliados, que sob as suas asas estariam sempre saciados.

Nos tempos feudais, a vida privada não estava de modo algum friorentamente curvada sobre a poupança; ela se derramava em generosidades expansivas a fim de multiplicar os amigos – a verdadeira riqueza, como repetiam à saciedade as obras da literatura profana. (DUBY, 2009, p.79)

Sob tamanha subserviência em relação ao senhor feudal, fica claro que as vontades individuais eram ignoradas. Elas nem mesmo podiam florescer à medida que a dinâmica social não oferecia espaços de isolamento e diferenciação para esse ser se pensar individual. Muitas vezes um mesmo cômodo servia de sala e quarto e poucos objetos se encontravam a disposição. Em casas mais abastadas talvez houvesse um quarto e uma sala separados, mas eram raras as ocasiões em que os

indivíduos não precisassem compartilhar seus quartos e até mesmo as suas camas. Ambientes de isolamento às vezes nem mesmo existiam. Na dinâmica da casa, cada um possuía a sua função e portanto, mesmo o trabalho era uma forma de reforçar os costumes e o poder senhorial. Na verdade, qualquer vontade pessoal poderia ser vista negativamente já que ameaçava a ordem social vigente, que emanava do senhor feudal. Mesmo este não estava livre às suas vontades, pois a ele cabia a obrigação de proteger e saciar a família e agregados.

No desenvolvimento histórico podemos observar um gradual crescimento do espaço para a individualidade: pouco a pouco as casas ganharam mais cômodos que viabilizavam uma maior privacidade pessoal. Nesses quartos pessoais os indivíduos tinham a chance de ver desabrochar uma vida espiritual interiorizada e sentimental. Além disso, alguns trabalhos, principalmente os relacionados às dimensões comerciais e urbanas, começavam a retirar alguns de seu contexto familiar direto e a proporcionar-lhes trajetória própria.

Essa diversificação dos empregos se manifesta no momento em que se multiplicam nos documentos os sinais de um gosto mais acentuado pela intimidade pessoal, no próprio seio da família; os sinais também de uma necessidade (nova?) de se isolar no lar sem o deixar, servindo o privado familiar de moldura a um privado pessoal. Constata-se essa necessidade pela disposição e pelo uso de espaços privados. As peças da habitação aumentam em número, e é antes de tudo, como disse, em benefício dos quartos. Mais importante ainda, esses quartos se fecham a chave, ou mesmo ferrolho, obstáculo ainda mais inviolável. As casas se organizam, assim, como uma imbricação de espaços privados sempre mais estreitamente pessoais. (DUBY, 2009, p.219)

Alguns fenômenos estimularam o crescimento da subjetividade: as atividades econômicas em expansão, que permitiam o afastamento um pouco maior de determinados membros da família e lhes conferia dinheiro próprio; o aumento das literaturas de ficção em que o indivíduo podia se entregar a um mundo só seu; ou mesmo durante o isolamento na capela que permitia um refúgio do mundo. No entanto, a sociedade parecia caminhar sempre no sentido de frear essas manifestações que ameaçam os costumes. Isso pode ser visto, por exemplo, no que se refere à escolha de bens materiais e vestimentas. Nesse livro uma idéia é defendida à exaustão: um homem social é um homem vestido. Não porque ele sente frio ou

porque quer proteger seu corpo, mas porque sobre esse corpo natural é necessário que sejam colocadas as marcas da cultura. Este é o papel do vestuário: diferenciar o homem que não pertencia àquela cultura do homem socialmente reconhecido. Qualquer bem de consumo precisaria ser compreendido como um símbolo numa comunicação social. No livro mencionado, fica clara a importância das roupas para a ordem social medieval. Elas funcionam como elemento de diálogo sobre a posição de cada um na hierarquia. Baseado num minucioso levantamento histórico sobre os hábitos europeus do final do século XIV, Philippe Braunstein afirma:

O vestuário é uma das marcas essenciais da conveniência social, tanto que o hábito das assembléias e das procissões destina a cada parte do povo seu papel e seu lugar, localizável pela forma e pela cor. Em conseqüência, o vestuário é a aposta de um surdo conflito entre a ordem política e o movimento econômico; é o objeto de uma regulamentação que, em nome do “bem comum”, tende a refrear todas as manifestações da arrogância dos particulares; é incontestável o número das cidades que publicaram leis suntuárias e aumentaram o rigor, nos séculos XIV e XV, à medida que a abastança dos homens de ofício e o luxo faziam elevar-se a maneira de vestir. Mantido em seu lugar, na posição que lhe é destinada pela providência, cada indivíduo participa da harmônica do corpo social, seja ele poderoso ou miserável (...). (DUBY, 2009, p.587)

É dessa forma que autor fala não apenas da importância do vestuário para a coerência social, mas também da rivalidade a essa dinâmica proporcionada pelo movimento econômico e o acesso a diferentes bens que ele permite. É por buscar formas de manutenção da ordem e coerência social que essas pessoas defendem a importância de um círculo restrito, de bens exclusivos, de respeito aos costumes e marcas tradicionais. Aqui se destaca a importância da classificação social e da capacidade de ler o outro. E é também diante dessa rígida estrutura social que o indivíduo se debate na busca por independência.

Inserido nos invólucros sucessivos de um mundo fechado, o indivíduo se define por contraste, ou mesmo por ruptura com os círculos da vida social: o grupo familiar, a comunidade costumeira, as estruturas profissionais, a massa dos submetidos. A consciência de si nascida de um recuo pode conduzir ao questionamento radical da ordem: aqueles que se arriscam a abandonar seu lugar estão, nos caminhos e nas solidões, fora do estatuto. (DUBY, 2009, p.554)

E é dessa forma que pouco a pouco o que é primordial para a rede relacional vai deixando de ter importância diante das vontades individuais. É isso o que ocorre quando o indivíduo se torna um valor moral, que deve ter suas vontades saciadas. Se numa sociedade holista essas manifestações são refreadas, com o individualismo elas serão legitimadas. Enquanto a sua individualidade – e o individualismo - permanecia restrita a um universo transcendental, ao indivíduo cabia apenas aceitar as implicações sociais. Uma vez que seu asceticismo é trazido para esse mundo, fato que como vimos culminou em Calvino, será aqui que suas vontades e subjetividades provocarão ações. O indivíduo-no-mundo de Dumont (1985), em oposição ao eremita indiano que busca sua individualidade fora da sociedade, precisa constatar a sua originalidade e singularidade em meio às atividades rotineiras e mundanas. Em busca da sua verdade “própria”, ele irá se opor à tradição e aos valores coletivos.

É interessante notar que a partir da perspectiva histórica somos levados a crer que o cristianismo caminha na contramão do individualismo, quando propõe um rei que se pretende pai e relações de parentesco. No entanto, como vimos em Dumont (1985) é exatamente esse movimento religioso que possui o gérmen do individualismo. Se considerarmos que desde de o início a capela e o momento da reza significavam um dos poucos contextos em que o indivíduo podia deixar aflorar os seus sentimentos mais íntimos, talvez a contribuição do cristianismo³ para uma sociedade mais individualista se torne mais clara. Ou seja, mesmo no momento de privatização do Estado, quando todos os movimentos deveriam seguir os costumes, os valores individualistas já estariam germinados, ainda que não visíveis.

2.3 O dilema brasileiro

Primeiramente, com Dumont (1985) pensamos sobre algumas características centrais do contexto moderno, que influencia a maior parte das regiões ocidentais. Em seguida, nos detivemos em alguns exemplos históricos da Europa Medieval, apresentados pelo volume dois da coletânea *História da Vida privada* (2009), com a

³ Cabe aqui destacar que muitas vezes as manifestações religiosas medievais mencionadas por Duby (2009) se referem à religião católica. Mas se pensamos que o catolicismo, assim como o protestantismo que será abordado no próximo capítulo, são desdobramentos do cristianismo, podemos aproximar essas práticas das idéias de Dumont (1985).

finalidade de observarmos como os valores modernos influenciaram a rotina de uma sociedade tradicional e, assim, vislumbrarmos algumas conseqüências práticas desse contraste cultural. Tal exposição não tem como objetivo defender uma perspectiva evolucionista onde a tradição sempre precederia a modernidade. Parte da história medieval é mostrada apenas no intuito de vislumbrarmos os hábitos contrastantes de seres humanos de valores modernos e individualistas em relação aos de caráter relacional. Agora, para podermos nos aproximar do foco deste trabalho, um grupo social brasileiro, torna-se necessário pensar especificamente essa sociedade. É através da obra de Roberto da Matta (1997A, 1997B) que pretendo abordar a questão. Dando destaque às análises apresentadas nos livros *Carnavais, Malandros e Heróis* e *Casa e Rua*, a produção acadêmica desse antropólogo deve nos esclarecer sobre as peculiaridades da cultura brasileira.

Nas duas obras de DaMatta (1997a, 1997b) mencionadas, a dualidade que vem sendo eixo teórico deste trabalho reaparece. Sob o contraste entre a casa e a rua, o autor traça uma oposição entre um universo onde prevalecem as relações de parentesco, de sangue e de nascimento e um ambiente impessoal, de relações individualizadas. Ou seja, a casa é um local hierarquizado, onde cada elemento tem uma alocação na estrutura hierárquica. Assim, todos sempre sabem a sua função e, portanto, a casa é onde prevalece a manutenção dos costumes. Por outro lado, a rua é onde todos são iguais a todos e assim competem pela execução de seus desejos pessoais. Ali, cabe a cada um através de suas ações estabelecer a sua função na sociedade.

É dessa forma que o contraste entre valores relacionais holistas e valores individualistas de Dumont (1985) é retomado. Na casa é em função do grupo social e de sua hierarquia que cada parte tem seu valor. O valor primeiro desse contexto domiciliar é o próprio grupo. Trata-se de um ambiente familiar e, como diria Dumont, holista. Já na rua predomina o indivíduo-no-mundo, que só atuará na sociedade mundana através de suas vontades. Analogamente, a oposição entre público e privado apresentada na *História da vida privada* (2009) também é outra forma de ler a questão: a rua é o ambiente público, onde todos são tratados igualmente perante a lei, onde todos são desconhecidos; já a casa é o local da família e das relações de afeto.

No entanto, DaMatta (1997a) apontará uma característica específica da sociedade brasileira: nela o contraste dos pólos é atenuado. Por ser antes de tudo uma sociedade relacional, a dinâmica social brasileira sempre caminha no sentido de construir mediações e intermediários entre os contrastes. Trata-se de uma sociedade “semitradicional” (1997B, p.105), pois, apesar de reconhecer o valor do indivíduo, aquele que se pretende independente do social (Dumont, 1985), ela prioriza a junção e a relação. Nesse contexto os valores individualistas são englobados pelos interesses da relação. Uma passagem do livro *Carnavais, malandros e heróis* esclarece bem essa questão:

No caso brasileiro, a escola de samba, o bloco, a tenda espírita ou umbandista, as associações de caridade, a irmandade religiosa, o clube de futebol e, quem sabe, o próprio partido político são instituições marcadas por uma ideologia igualitária e individualista global, superimposta a um núcleo familístico, patronal e autoritário, o centro mesmo da chamada associação, seu miolo fundador. Nesse núcleo, porém, a ideologia é claramente hierárquica, com a idade, os laços de parentesco, a vizinhança e a amizade operando como forças básicas que constantemente atuam sobre a moldura igualitária. (DAMATTA, 1997a, p.133)

Em sociedades onde predomina o credo individualista, como nos EUA, a separação é um valor, casa e rua são pólos heterogêneos, que excluem um ao outro, e que por isso estão em constante disputa pelo poder. Na sociedade brasileira eles se relacionam, construindo zonas de conversação. O valor é a relação, em detrimento da competição, a hierarquia predominando sobre os contrastes absolutos. Aqui podemos encontrar níveis de graduação no eixo que separa a casa da rua e, portanto, níveis de diálogo. Assim como existem áreas da casa mais públicas que outras, alguns cidadãos estão mais afetivamente relacionados que outros. É dessa forma que no Brasil o conflito é atenuado, enquanto “o do meio”, a figura que está nos dois lados ganha destaque. Essa peculiaridade da sociedade brasileira estaria intimamente ligada às suas raízes religiosas, com preponderância dos valores católicos. Podemos retomar as idéias de Dumont (1985) e pensar que é ao se individualizarem perante o Deus católico – e, portanto, cristão - que se unem, como irmãos no mundo. Algo que fica ainda mais claro pela citação de DaMatta (1997b):

O ponto é utilizar consistentemente a descoberta de que a sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o *valor fundamental é relacionar, juntar, confundir, conciliar* (marcações do autor). Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir). Sintetizar modelos e posições parece constituir um aspecto central da ideologia dominante brasileira. Digo mesmo que é seu traço distintivo em oposição a outros sistemas, sobretudo os que informam os valores das nações protestantes, como os Estados Unidos. Assim, nos Estados Unidos há exclusão e separação; no Brasil, há junção e hierarquização. Num caso o credo diz: iguais mas separados; noutro, ele decreta: diferentes, mas juntos. Lá o indivíduo é o sujeito do sistema; aqui, o sujeito não é o indivíduo, mas também a relação, o elo, o ponto de ligação. (DAMATTA, 1997b, p.108)

Em outro momento, DaMatta (1997a) irá retomar as noções de casa e rua e destrinchar sua influência sobre a questão da individualidade. Segundo o antropólogo, cada um dos diferentes contextos mencionados será responsável pela construção de um tipo de subjetividade. A casa, ou ambientes que desempenhassem função similar à da casa, produziriam pessoas: vertentes coletivas da individualidade. Enquanto que a rua apresentaria indivíduos. A pessoa possui seu valor por pertencer ao todo social, por fazer parte das redes sociais. É reforçando esses laços que ela reafirma seu papel social. Ela só existe enquanto parte do todo. Por outro lado, o indivíduo existe, ou pretende existir, independente do todo. Enquanto indivíduo, possui liberdade, pode desenvolver suas emoções particulares e fazer suas próprias escolhas. Faz as próprias regras do mundo em que vive. Por outro lado, a pessoa está presa à sociedade e como tal, recebe as “regras” do mundo em que vive, é complementar e particular em relação aos outros elementos da rede. Ela segue os costumes e valoriza a tradição.

A noção de pessoa pode então ser sumariamente caracterizada como uma vertente coletiva da individualidade, uma máscara colocada em cima do indivíduo ou entidade individualizada (linhagem, clã, metade, clube, associação, etc.) que desse modo se transforma em ser social. (...) É como se a totalidade estivesse penetrando o elemento individualizado, para, no momento dessa penetração, liquidar de vez com seu espaço interno, incorporando-o definitivamente à coletividade e à totalidade. (DAMATTA, 1997a, p.223)

No entanto, o autor atenta para o fato de que a idéia de indivíduo moderno também não é naturalmente dada. Seguindo a linha teórica defendida por Dumont (1985), Da Matta (1997A) coloca esse indivíduo como um valor socialmente construído por uma sociedade específica, a sociedade moderna contemporânea.

Num plano, temos a noção empiricamente dada do indivíduo como realidade concreta, natural, inevitável, independente das ideologias ou representações coletivas ou individuais. Sabemos, que não há formação social humana sem o indivíduo. Mas entre reconhecer a existência empírica do indivíduo e surpreendê-lo como unidade social relevante e ativa numa formação social, capaz de gerar os ideais concomitantes de individualismo e igualitarismo, é um fato social e histórico, objetivamente dado, produto do desenvolvimento de uma formação social específica: a civilização ocidental. (DAMATTA, 1997a, p.221)

O autor segue ainda destacando que tanto uma noção quanto outra, indivíduo ou pessoa, sempre coexistem em todas as sociedades. No entanto, cada cultura expressa um ou outro valor como dominante. Enquanto nas sociedades holistas e tradicionais a pessoa tem destaque, na sociedade ocidental contemporânea é o indivíduo quem impera. Mas a dialética entre elas está sempre presente. Para discutir como essa dinâmica se processa em diferentes sociedades, o autor traça uma comparação entre o contexto brasileiro, o indiano e o dos EUA. Segundo DaMatta (1997a), enquanto a cultura indiana caminha no sentido de excluir sistematicamente o indivíduo, o renunciante de Dumont (1985), os EUA caminhariam no sentido oposto. Esta cultura teria como objetivo excluir a pessoa. Tendo em vista essa oposição, a cultura brasileira se situaria a meio caminho: equilibraria ideais individualistas com a importância dada à pessoa, sempre priorizando a intermediação em detrimento da exclusão. Assim, no seio dessa cultura coexistem os dois valores, algo que DaMatta (1997a) chamou de “dilema brasileiro”. Em determinadas situações sociais o brasileiro se vê ou é visto como indivíduo, anônimo, seguindo a lei e os valores universais; em outras se percebe ou é percebido como pessoa, elemento pertencente a uma rede de relacionamentos e afetos, que prioriza os costumes. É nesse estranho jogo e na constante passagem entre a posição de indivíduo e a de pessoa, entre a rua e a casa, que se encontra o brasileiro.

Uma interessante metáfora sugerida pelo autor para pensar o dilema é a obra de Jorge Amado, *Dona Flor e seus dois maridos*. Primeiramente DaMatta (1997b) traça uma distinção entre uma tradição literária que se aprofunda num espaço interno individual, no percurso linear do herói e aquelas narrativas que tinham como seu personagem principal o conjunto, a rede relacional. Enquanto uma desenvolve as

aventuras de um indivíduo, na outra os laços afetivos e pessoais estabelecem um drama. E assim, DaMatta define *Dona Flor e seus dois maridos* como um romance relacional.

Jorge Amado teria dois momentos distintos em sua trajetória literária. Num primeiro, que tem fim em *Gabriela Cravo e Canela*, os personagens enfrentariam grande parte dos dilemas liberais, individualistas e materialistas das sociedades modernas contemporâneas. Portanto, até aí o autor discutia através de seus personagens questões que não eram específicas do universo brasileiro. A partir de *Gabriela*, Amado parece reconhecer a importância das relações pessoais no contexto brasileiro e assume a face ambígua do Brasil. Com essa obra ele deixa de enxergar o Brasil apenas através do discurso oficial, aquele de caráter moderno, liberal e universalista; e entende que dentro dessa ideologia liberal os laços pessoais reorganizam o jogo.

São vozes dissonantes de uma explicação totalizante, racional e prática que Jorge Amado apresenta nesta segunda fase de sua obra. Tal como aconteceu com muitos de nós, há uma descoberta inadiável de que o mundo social brasileiro é mais complicado do que parece a primeira vista. E, se os diagnósticos econômicos e políticos tradicionais continuam viáveis, eles não podem ser usados para medir tudo. (DAMATTA, 1997b, p.114)

É somente com *Dona Flor* que essa característica brasileira passa a ser encarada de forma positiva. *Dona Flor e seus dois maridos* conta a história de Flor, a viúva de Vadinho, o malandro, porém, amado por todos. Vadinho representa tudo aquilo que é relacional, e por isso, ambíguo. Não tem onde cair morto, mas se beneficia da amizade com os homens de bem; é difamado pelas vizinhas, mas amado pela mulher. A forma relacional como conduz a sua vida amacia as diferenças provocadas pelo desempenho individual e pela riqueza de alguns. Vadinho é o oposto de Dona Flor, uma mulher recatada e correta. E é exatamente por serem opostos que ele representa a liberdade de Dona Flor: juntos eles se completam e são totais.

Com a morte de Vadinho segue-se um período de luto. Mas Dona Flor volta a frequentar a sociedade e se casa novamente, agora com Dr. Teodoro Madureira. Esse segundo marido é o completo oposto do primeiro: homem de negócios, planejado, fiel, respeitador e correto. Na relação, cada um possui a sua individualidade. A

ambigüidade vivenciada com Vadinho se desfaz. Mas com ela também se perde uma dimensão alegre e sedutora da vida de Flor. Até que um fato a surpreende: o espírito de seu ex-marido aparece para ela. Assim, ela se vê dividida entre esses dois amores.

Diante de seu dilema, o dilema de todos os brasileiros divididos entre os laços afetivos e os ideais individualistas igualitários, Dona Flor reconhece a importância do ambíguo em sua vida. E assim, decide por permanecer com os dois: de um lado, o individual, burocrático, previsível, correto; de outro o amado e divertido malandro.

Assim, para pensarmos a sociedade brasileira, podemos imaginá-la como Dona Flor, que caminha de braços dados com os valores individualistas e, também, com os valores relacionais, embasados pelo “outro-mundo” religioso. Afinal, Vadinho é um espírito, algo pertencente ao além. É a extramundandade que viabiliza a mediação. Criticando algumas formas puritanas que culminam numa incoerente leitura do Brasil, o autor conclui sobre o triângulo (os dois pólos e a mediação) formado pelos valores individualista, os relacionais e aqueles do outro mundo:

(...) triângulo que decide tomar o ambíguo como positivo e não como sempre fazemos no mundo individualista que vivemos, quando sempre e invariavelmente lemos a ambigüidade como algo monstruoso, perigoso e temível: como um pecado que deve ser exorcizado pelas leis. (...) Mas aqui o que vemos é o ambíguo na face positiva, sendo capaz de reunir desejo e lei, liberdade e controle, trabalho e malandragem, sexo e casamento, descoberta e rotina, excesso e restrição, relações pessoais e leis universais, vida e morte, indivíduo e relações. (DAMATTA, 1997b, p.127)

É assim que o autor propõe que se reconheça o dilema e o aceite. No entanto, a convivência dos opostos nem sempre se desenvolve de forma natural e às vezes ocorre certo estranhamento. O brasileiro que convencionou enxergar a si próprio como alguém particularizado em diversas dimensões da vida social, ou seja, acostumou-se a ser tratado como uma pessoa, às vezes se incomoda quando é tratado pelas leis universalistas e modernas como um ser impessoal, indivíduo como qualquer outro, com os mesmos direitos.

Um exemplo desse choque de valores seriam aquelas discussões típicas brasileiras onde surge a frase “Você sabe com quem está falando?”. Segundo DaMatta (1997a), essa expressão seria uma forma, um rito, de reinstaurar a hierarquia

(a rede de valores sociais e seus níveis) numa situação em que todos são tratados com igualdade social. Ou seja, é o brasileiro cobrando o seu lugar como pessoa, numa situação individualista. Depois de listar diversos casos em que a expressão costuma aparecer, o autor constatou que em todas as vezes a pessoa estaria cobrando reconhecimento, após ter sido tratada como anônima, por exemplo, na fila do banco. O cliente se pretende diferente em função dos seus laços afetivos que todos “deveriam” conhecer. Por exemplo, a amizade com o gerente ou por ser “o fulano de tal”.

Como diz o velho e querido ditado brasileiro: “Aos inimigos a lei, aos amigos, tudo!” Ou seja, para os adversários basta o tratamento generalizante e impessoal da lei, a eles aplicada sem nenhuma distinção e consideração, isto é, sem atenuantes. Mas, para os amigos, tudo, inclusive a possibilidade de tornar a lei irracional por não se aplicar evidentemente a eles. (DAMATTA, 1997a, p.217)

Para melhor esclarecer as implicações do hábito brasileiro, o autor o compara ao seu “equivalente” norte americano. Enquanto no Brasil, a frase questiona e pressiona por hierarquia, sugerindo ao interlocutor que a ele falta uma informação importante, nos EUA a expressão: “Who do you think you are?” (Quem você pensa que é?), caminha no sentido oposto, de negar qualquer reconhecimento diferenciado que o indivíduo imaginaria ter. Neste caso, trata-se de um rito igualitário.

Se é comum uma certa antipatia ao termo, DaMatta o explica (1997a). Ao contrário do jeitinho e da malandragem, trata-se de um rito do qual os brasileiros não se orgulham, pois evidencia o conflito. O conflito, a pergunta, a dúvida, características de um individualismo igualitarista, chocam-se com a estrutura relacional e afetiva brasileira. Nessa sociedade totalizante, tudo deveria caminhar fluidamente, gradualmente, sem conflitos.

Até agora as noções de tradição e individualismo foram trabalhadas em larga medida. Essas questões abordadas não são específicas do universo do consumo, que é foco dessa dissertação. Muito pelo contrário, foram usadas por DaMatta (1997a, 1997b) para discutir rituais de caráter nacional. No caso de Dumont (1985) e Duby (2009), são ainda maiores as dimensões dos fenômenos estudados. No entanto, com o apoio desses autores procurou-se construir um embasamento teórico que guiasse a

compreensão do leitor de uma dimensão ampla, o contexto moderno ocidental, até aquela mais específica da sociedade brasileira, o dilema, para assim chegar na influência desses valores sobre a dinâmica de consumo do grupo estudado. Por esse dilema ser característico da sociedade brasileira, não surpreendentemente aparecerá também nas práticas de consumo do grupo pesquisado. Para pensarmos a dinâmica de compra talvez seja relevante pensar na oposição, e mediação, entre pessoa e indivíduo, casa e rua, Vadinho e Dr. Madureira, exposta por DaMatta (1997a, 1997b). A partir de um conhecimento mais detalhado da cultura brasileira, talvez possamos melhor compreender as especificidades do consumo dessa sociedade e do grupo estudado.